

طبع بأمر من صاحب الجلالة الأمير المؤمنين الملك محمد السادس نصره الله

المملكة المغربية

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

منهج الدرس الدلالي

عند الإمام الشاطبي

(ت 790 هـ)

تأليف

الأستاذ عبد الحميد العامي

1422 هـ / 2001 م

بسم الله الرحمن الرحيم
والصلاة والسلام على أشرف المرسلين. سيدنا محمد
وعلى آله وصحبه أجمعين

وبعد، فلما كان أمر التحقق بالفقه موكولا لمن بواهم الله شرف الإيمان والإمام، فإن من شرط التحقق بذلك الفقه: التدبر في موارد الشريعة، والإحاطة باللسان. وقيد اللسان مشعر بتضلع الناظر من آليات البيان. وقد كان للإمام الشافعي رحمه الله شرف السبق إلى تفنيق تلك الآليات، وكتب الله لمن بعده أمانة التعريف بأسرار التكليف. فاتضحت بجهدهم طرق استدرار الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. وظهرت بفضلهم مناهج ربط الدوال بمطلوباتها الخبرية.

والناظر في مباحث الألفاظ، وكيفية الاستدلال بالخطاب يجدها متضمنة لأصول نظرية دلالية، فاقت ما هو مقرر عند النحاة واللغويين. ووجه ذلك التفوق مرده إلى استحضار مقاصد الشارع في تنزيل هذه الشريعة المباركة.

لذا مثلت الدراسات الدلالية قطب الرchy في مختلف الثقافات، وانتصر أصحاب كل فن لما جرى به العمل عندهم. وتنامت دعاوى المتخصصين من القدامى والمحدثين للنظر في عطاءات الأصوليين. وأصبحت إقامة الحجة على تلك الدعاوى موضع قبول عند ذوي العقول.

وإذا كان عمل الأصوليين في المسالك الدلالية قائما على دراسة اللفظ وضعاً وحملًا واستعمالًا. فإن للشاطبي مسارا إضافيا

لفت به الأنظار من كل الأمصار. إذ المعلوم عن مذهبه تأسيس قضايا الاجتهاد على قانون الاستقراء، واستحضار الكليات المقاصدية عند النظر في قضايا الاعيان الجزئية، فجاء عمله جامعا لضروب الجودة، مستوفيا لأسباب النجاح. ومن موجبات ذلك العطاء: إجماع الناس على اعتبار ما تضمنه الموافقات كسبا حقيقيا للثقافة الإسلامية. فمؤلفه فقيه مالكي، وعالم مجدد، وصاحب نظرية متفردة في المقاصد الشرعية.

ويأتي عمل الأستاذ الباحث: عبد الحميد العلمي ضمن الجهود المخلصة لخدمة تراثنا والتعريف بأعلامنا.

وقد وجه لما عقد عليه العزم البحث في موقع المسألة المقاصدية في العملية الدلالية. فاختار أن يترجم عمله بـ "منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي (ت 790 هـ) " مبينا أن ارتباط الدلالة بالمسالك اللغوية عند الأصوليين لا يعني التزام الشاطبي بالمعهود في رسومهم. لأن طلب الاحكام في عمله قائم على ركنين لانفكاك لأحدهما عن الثاني: أحدهما يعني بضرورة العلم بالعربية، والثاني بالمقاصد الشرعية. والتحويم على ذينك الركنين يفرض استدعاء نظم متكامل يجمع بين العلم بالدليل والإمام بأمور التعليل ومسالك الشبه والمخيل.

— وانطلاقا من الرسالة الدينية والعلمية التي تضطلع بها وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، وجريا على سنتها الحميدة بإحياء تراثنا والتعريف بأعلامنا يسعدنا أن تشرف على طبع هذا الكتاب ضمن الأعمال القيمة التي تصدرها كل سنة بمناسبة شهر رمضان الأبرك، وذلك ليتيسر الانتفاع به للعلماء، والأساتذة المتخصصين، والطلبة الباحثين.

وتسأل الله العلي القدير أن يجعله في سجل الاعمال الصالحة
والمآثر الطيبة والحسنات الخالدة لمولانا أمير المؤمنين :جلالة الملك
محمد السادس نصره الله وأيده. وأقر عينه بصنوه السعيد الأمير
المولى الرشيد. وحفظه في كافة أسرته الملكية الشريفة، إنه سميع
مجيب وهو نعم المولى ونعم النصير.

وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية
الدكتور عبد الكبير العلوي المدغري

مقدمة

(1) التعريف بموضوع البحث وأهميته :

الحمد لله الحق المبين، هادي الورى إلى صراط مستقيم،
باعث محمد صلى الله عليه وسلم بلسان عربي مبين، رحمة
بالمؤمنين، وحجة على العالمين.

والحول والقوة لمن لا يؤوده الحفظ وهو العلي العظيم.

وبعد :

لما كان الإقدام على دراسة العلوم الشرعية من أجل
الأمور شأنًا، وأرفعها قدرًا، فقد هيا الله لها جماعة من العلماء،
عملوا على نقل موادها، وتحرير قواعدها، وبذلك كتب لها الذيوع
والانتشار، وأصبح على عائق الخلف الأخيار مواصلة المسير
فازدانت مؤلفاتهم بالشروح الوافية، والاستدراكات الشافية.

وكان من نتائج الإلمام بهذه العلوم، وجودة الوقوف على
أمهات المسائل والفنون، أن برزت في مؤلفات المهتمين نزعة
موضوعية تستند إلى التجربة المنهجية التي أسسها حذاق
المتقدمين، وتدعو إلى استثمار القواعد العلمية التي بلورتها
عطاءات السابقين.

ولعل أهم ما وجه عناية العلماء العاملين، وشحذ همم خدام الشريعة من الأئمة والمجتهدين هو التطلع إلى تفسير النصوص الدينية لاستدرار المعاني الشرعية منها، الشيء الذي استوجب بذل الجهود والطاقات، وتسخير المعارف والمهارات للقيام بهذه المهمة أحسن قيام.

ويمكن اعتبار علم أصول الفقه أرحب مجال عبر العلماء من خلاله عن قدرتهم على التفكير المنهجي المنظم. وذلك بفضل ما ضمنوه من قوانين جامعة وقواعد ضابطة.

وقد دأب المهتمون بعد أن هياً الله للإمام الشافعي (ت 204 هـ) أسباب تدوين رسالته الأصولية على التصنيف في هذا العلم مسترشدين بالمعالم المنهجية التي رسمها هذا الإمام في مصنفه، والتي أسهمت في بلورة العطاء الأصولي بشكل ناضج على أيدي علماء القرن الخامس الهجري.

وإذا كنت أطمئن إلى أن مراحل التأليف الأصولي عرفت ازدهارا أسفر عن ظهور مؤلفات قيمة تعتبر نموذجاً مشرفاً لها، فإنني أطمئن كذلك إلى أن توجه علمائنا نحو تقنين مواد هذا العلم كان استجابة لمنهجية توخت حصر أهم النظريات التشريعية وربطها بأدلة إجمالية يحكم بها على مختلف القضايا الجزئية. وهذا ما يعرف عند أهل التحقيق بعلم الفقه الذي يتطلب الخوض فيه الإمام بعلمي الأصول والعربية.

"فأما استمداده من علم الأصول فواضح وتسميته بأصول الفقه ناطق بذلك، وأما العربية فلأن أدلته من الكتاب والسنة عربية فيتوقف فهم تلك الأدلة على فهمها، والعلم بمدلولها على علمها"⁽¹⁾.

لذلك فإنه بالإمكان عد المباحث الدلالية مسألة أساسية في نجاح سير العملية الاجتهادية، وقد أقبل الأصوليون على دراستها وفق مقتضيات ثابتة أملت ضرورة حفظ النصوص الشرعية من كل ما من شأنه أن يفقدها قدسيتها الدينية، أو يحط من قيمتها التشريعية وهذا ما يفسر تنافسهم في إغناء المباحث اللغوية فإنهم "دققوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون"⁽²⁾.

وبنظرنا إلى طريقتهم في عرض المباحث الدلالية ندرك أهمية الجهود المبذولة فيها، فقد توصل بعض المشتغلين بهذا العلم إلى أن عمل الأصوليين فاق ما هو مقرر عند أئمة العلم من المهتمين بالصناعة النحوية، جاء في كتاب الإبهاج:

"وكذلك كتب النحو لو طلبت معنى الاستثناء وأن الإخراج هل هو قبل الحكم أو بعد الحكم، ونحو ذلك من الدقائق التي تعرض لها الأصوليون وأخذوها باستقراء خاص من كلام العرب. وأدلة خاصة لا تقتضيها صناعة النحو، فهذا ونحوه مما تكفل به أصول الفقه"⁽³⁾.

وبهذا يعلم أن للأصوليين النصيب الاوفر في إقامة عمارة هذا العلم الشيء الذي جعل آراءهم محط عناية المهتمين من

(1) الكوكب الدرر 45.

(2) الإبهاج 7/1.

(3) نفسه 7/1.

القدامى والمحدثين الذين وجدوا هذه الآراء "ذات قيمة نظرية عالية
تؤلف من دون شك أول تصميم منهجي لبناء علم السيمياء" (4).

وإذا كنت لست بحاجة إلى الوقوف على عناصر هذا البناء
وأثره في علم اللسانيات الحديث حتى لا أخرج بالموضوع عما حد
اه. فإن الأمر لا يمنع من الاطلاع على ما ورد عند الآخرين
انطلاقاً من أن "الوقوف على الحقائق لا يكون إلا بشدة البحث وشدة
البحث لا تكون إلا بكثرة المطالعة لجميع الآراء والأقوال والنظر
في طبائع الأشياء، وسماع حجة كل محتج، والنظر فيها
والتفتيش" (5).

وبعد المطالعة والتفتيش، وجدت أن ما قيل في الموضوع
يكاد لا يخرج عما هو مقرر عند المتقدمين" (6).

لذلك فإذا ورد في هذا التقيد لفت إلى بعض هذه الآراء
فسيكون بالعرض لا بالذات، لأنني فضلت أن ألتزم في هذه الدراسة
مبدأ الإهتمام بما ورد عند الأصوليين عامة، وعند الشاطبي خاصة،

(4) منطق العرب 44.

(5) التقريب لابن حزم 198.

(6) فقد ذهب جماعة من المحدثين إلى أن جهود علماء العربية عامة والأصوليين خاصة
ذات حضور ملحوظ في علم الدلالة الحديث، من هؤلاء :

— الدكتور عادل فاخوري الذي قال: "من أجل تعيين العلاقة بين الألفاظ والمعاني
توصل العرب إلى وضع أسس عامة لنظرية العلامات أو السيمياء تحت عنوان
الدلالة" منطق العرب 38.

— الدكتور مازن الوعر الذي قال : "إن الضوابط المفروضة على التراكيب العربية
من أجل الحد من قوة القواعد النحوية كالضوابط المفروضة على التركيب الاستفهامي،
تشبه الضوابط المفروضة على القواعد النحوية التوليدية والتحويلية التي وضعها عالم
اللسانيات تشو مسكي" مجلة المعرفة ص 111 — 112 في مقال "نحو نظرية لسانية
حديثة وواقعية لتحليل التراكيب الأساسية في اللغة العربية".

— الدكتور طاهر سليمان حمودة في دراسته عن ابن قيم الجوزية وجهوده في
الدرس اللغوي وفي كتابه دراسة المعنى عند الأصوليين.

— الدكتور أحمد عبد الغفار في كتابه : التصور اللغوي عند الأصوليين.

إيماننا مني بأن لا سبيل إلى استقامة أمر الأمة الإسلامية إلا بالنظر في مقومات حضارتها.

وتبقى مسألة القراءة في المناهج الحديثة، والوقوف على مستجدات الأبحاث الدلالية فيها أمرا يحتمل التأني والبعد في النظر لأن المال فيه:

— إما أن يكون سببا في استنهاض هممنا، وعونا على شحذ عزائمنا للنظر في هذا العلم وفق ما تتطلبه معطيات التقدم العلمي الحديث، وذلك بشرط المحافظة على خصوصيات اللغة العربية ومقوماتها الاشتقاقية والصرفية والنحوية والبيانية وغيرها.

— وإما أن يكون سببا في التعصب لما ورد عند أسلافنا والانتصار له، وذلك بجعله قادرا على استعاب كل ما توصل إليه الدرس الدلالي الحديث، وهذا سيؤدي إلى إسقاط الكثير من الأفكار اللغوية الحديثة عليها "وحمل متعنت لها على البوح بما هي غير قادرة عليه إلا بشق الأنفس"⁽⁷⁾.

— وإما أن يكون سببا في الإنسياق التام وراء النظريات الدلالية الحديثة، وهذا قد يؤدي إلى جعلها حاكمة على الجهود اللغوية التي شيد معاقدها المحققون من علمائنا.

وإذ أتخفظ مما يروج في بعض المناسبات من الدعوة إلى ضرورة العودة في فهم قضايانا اللغوية إلى المناهج الغربية الحديثة أذكر أن مضمون تلك الدعوة — في غياب ضوابطها — لا يخلو من آفة علينا وعلى لغتنا ومن مظاهر هذه الآفة:

(7) مجلة المعرفة ص 14 من مقال "نحن واللغويات" للدكتور عبد النبي اصطيف.

— إن جهود أهل العلم من أسلافنا بلغت مرتبة النضج فيما يرجع للأبحاث اللغوية، وهي اليوم بحاجة إلى من يقوم بسير أغوارها ورصد ظواهرها بمنهج يلائم طبيعتها. ومعلوم أن كثرة التهافت على المناهج الغربية يضعف من شأن الاعتداد بالذات والشخصية.

كذلك من مظاهر هذه الآفة :

إن الناظر في مناهج المدارس الحديثة يجدها تستند في عمومها إلى نظريات هي وليدة معطيات ظرفية تزول بزوالها وهذا يعني أن توجهات تلك المدارس تفتقر إلى الحد الذي يحقق القدر المعقول من الموضوعية والاستقرار.

يقول جورج واستن: "فإن لم تكن وجوديا في الأربعينات، وبنوييا في الخمسينات، وماركسيا في الستينات، ومتحمسا لنظرية اللغويات في السبعينات قضي عليك بسهولة باعتبارك شخصا تعوزك الحساسية إزاء مقتضيات الحياة الفكرية"⁽⁸⁾.

وبعد، فإن موضوع الدلالة⁽⁹⁾ ما زال بحاجة إلى عناية الدارسين واهتمام الباحثين، ولا أظن أن الجهود المبذولة لحد الآن قد حققت الغرض ووفت بالطلب. يقول رولان بارت: "ومهما كانت درجة تطور اللسانيات البنوية فهي لم تشيد بعد علم دلالة"⁽¹⁰⁾.

(8) مجلة المعرفة ص 12 من مقال: "نحن واللغويات" الدكتور عبد النبي اصطياف.

(9) عرف بعضهم علم الدلالة بقوله: " هو الفرع الذي يبحث في استخراج قوانين المعنى العامة، وهو العلم المنوط به رصد معنى الإشارات اللغوية — الكلمات — وإذا ما أوغلنا في تفحص مسأله نجده يخصص الجزء الأكبر منها لمتابعة تطورات المعجم والحالة التي تكون عليها النصوص المختلفة" علم الدلالة العربي ص 188 — 189.

(10) السيماء 5.

إن ما يمكن استخلاصه بعد تقديم هذه المعطيات هو أن منطق التدرج في فهم قضايانا الدلالية، يقتضي البدء بما جاء به أسلافنا إخراجاً ودراسة وفهما واستنتاجاً.

ولعل الباحث في تراث متقدمينا يجد جماعة من العلماء حاولوا أن يؤسسوا لأنفسهم طريقة تروم الجديد وتجنب المكرور، رغم ما يتطلبه هذا العمل من جرأة نظرية تتخطى المألوف وقدرة علمية تستطيع الوفاء بالمطلوب.

وقد توفرت أسباب هذه الجرأة والقدرة في شخص أبي إسحاق الشاطبي المتوفى سنة 790 هـ الذي اعتبر في نظر القدامى والمحدثين شخصية علمية متميزة بفضل حسن تدقيقاته الفقهية، وجودة بحثه في أمهات المسائل الأصولية، يتجلى ذلك في دعوته إلى استقلال مباحث هذا العلم، ومناداته بتجاوز الوقوف عند القضايا اللفظية، وضرورة الالتفات إلى العلل والمقاصد الشرعية، فهو في عمله يقدم نظرة تحليلية لمختلف المسائل الدلالية من خلال عطاءاته المقاصدية.

وإيماناً منه بقيمة التفكير المنظم في ضبط مختلف العلوم الإسلامية فقد عمل في جل كتاباته على الإخلاص لمنهجية معينة. ولم يرغب عنه بعد ذلك الإيمان والإخلاص أن يختار لإقامة عمارة منهجه مادة ملائمة تستجيب لمتطلبات البحث العلمي المثمر.

لذلك وقف - رحمه الله - حياته لبيان أصول المنهج السليم، فقد ضمن الموافقات وغيرها مباحث نفيسة تتعلق بطرق أخذ العلم وأقسامه وسبل اكتسابه⁽¹¹⁾ وفي هذا إشارة إلى أن لا منهج بدون علم، ولا علم بدون عمل، ولا علم ولا عمل دون فهم مثمر

(11) الموافقات 91/1

واستيعاب منظم لأن "المهم هو ما بعد ذلك من تحليل وتعليل وتركيب" (12).

ويمكن نعت ما انتهى إليه أنه وليد ترتيب قائم على التتبع والتحليل المفضيين إلى الجمع والتركيب لاعتماد قانون جامع تتخرط في سلوكه قضايا كلية، حاكمة على مختلف الحالات الجزئية.

ومن هنا كان موضوع البحث الذي هو "منهج الدرس الدلالي عند الشاطبي" يهتم بدراسة أهم الضوابط المؤسسة للجوانب الدلالية في عمله الأصولي. وأمل أن يكون تشوفي إلى طرق هذا الموضوع إسهاما في ترسيخ فكرة التمعن في تراثنا الأصولي، ودراسته من خلال كبريات المسائل التي أفرزتها عطاءات الشاطبي باعتبارها تحولا جديدا في تاريخ البحث العلمي.

فإنه يجزل الأجر لكل من أسهم في إنجاز هذا العمل، من مؤسسات علمية ومكتبات وطنية وعلماء وأساتذة.

فإليهم جميعا أهدي هذه الدراسة، راجيا منه تعالى أن يلهمني العون والسداد حتى أكون عند حسن ظن الجميع.

(2) دواعي الاختيار :

للتقافة الإسلامية إشراقات وضاءة شع سناها بفضل مجموعة من العلماء مكنهم مستواهم العلمي من امتلاك القدرة على الدرس والتحليل، والتقنن في ضروب البحث والتعليل كالإمام الشاطبي الذي حقق بكتابه الموافقات كسبا جديدا في تاريخ الكتابة الأصولية.

وإذا كنت لا أعلم الأسباب الحقيقية التي جعلت هذا المؤلف لا ينال حظه من الشهرة والإقبال، فإني أطمئن إلى أن بداية

(12) مصطحات النقد العربي ص 22.

الاهتمام الحقيقي به تعود إلى مستهل هذا القرن حيث قام الشيخ مصطفى محمد بين فاضل ماء العينين المتوفى سنة 1328هـ بنظمه أولاً، ثم إرفاقه بشرح أسماء: "المرافق على الموافق" كما قام الأستاذ عبد الله دراز بتعليق مهم عليه، وكذا فعل كل من محيي الدين عبد الحميد، ومحمد الخضر حسين ومحمد حسنين مخلوف.

وبذلك كتب الله للموافقات الذيوع والانتشار، وأصبح على عاتق علمائنا تبليغ ماحواه من اللطائف والأسرار، وفي مقدمتها: فكرة المقاصد التي استهوت حذاق المحدثين فألفوا فيها حيث قام كل من الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (ت 1393هـ) والأستاذ علال الفاسي (ت 1395 هـ) بالنسج على منوالها.

ومنذ زمن غير بعيد دبت في الأوساط العلمية حركة مباركة ممثلة في أعمال جامعية كنت أحد المنتسبين إليها⁽¹³⁾.

وقد كان ما توصلت إليه من نتائج حافزا لي على اقتناص فرائد أخرى من شيخ المقاصد لأنني كلما ازددت منه قربا، زادني إفادة وكلما اكتشفت فيه أمرا أفاض علي أموراً. فأدركت أن النفس توافقة للاغتراف من بحر علمه، والتزود من فيض معارفه وأيقنت أن شخصيته قلعة محصنة تحتاج إلى من يقتحمها ليطلع على سرها وعبقريتها.

(13) من هذه الأعمال مثلا:

رسالة ماجستير "أدلة الأحكام الشرعية في أصول الشاطبي" للأستاذ : محمد عبد الله العجلان من كلية الشريعة بجامعة محمد سعود الإسلامية بالمملكة العربية السعودية سنة 1398 هـ.

رسالة "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي" تقدم بها الدكتور : أحمد الريسوني لنيل دبلوم الدراسات العليا بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط سنة 1988 م.
رسالة "الشاطبي وفكره الأصولي بين الإبداع والاتباع" تقدمت بها لنيل دبلوم الدراسات العليا بكلية الآداب بفاس سنة 1989 م.

والواقع أن الإقدام على هذا الاقتحام يعتبر مغامرة ممن قل زاده من الدارسين. أو كان مثلي من الباحثين المبتدئين. ومع ذلك وطدت العزم على مواصلة المسير يحدوني في ذلك.

أ - الإحساس بأن الشاطبي كان يصدر في آرائه عن ترتيب منهجي رصين، عمل على استحضاره في كل كتاباته العلمية وقد ترسخت قوة هذا الإحساس بفعل اطراد ذلك الاستحضار وانتشاره في أبواب الموافقات والاعتصام وغيرهما. ومن ثم تولدت عندي رغبة ملحة في الاطلاع على أصول هذا المنهج والتعريف به انطلاقاً من كبريات آرائه الدلالية.

ب - العمل على بيان المرتكزات المؤسسة للعملية الإجتهادية والبحث في الخطوات المكونة لنمط الدرس الدلالي عنده.

ج - محاولة تعميق البحث فيما دعا إليه من خلال نظريته الشمولية إلى المسائل الأصولية وعدم الاكتفاء فيه بفكرة المقاصد الشرعية، وذلك بالوقوف على آرائه في علاقة الدال بالمحلول في أبعادها اللغوية والمقاصدية.

هذه أهم الأسباب التي دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع، وأرجو أن يكون عملي فيه محاولة موفقة لخدمة جانب مهم من جوانب ثقافتنا الأصولية.

(3) خطة الإنجاز :

يهدف الموضوع في جملته إلى دراسة أهم القواعد المؤسسة للجانب الدلالي في فكر أبي إسحاق الأصولي، وعمل مثل هذا يتطلب انتقاء طريقة تكون أقرب من تحقيق الهدف، وأقدر على الوفاء بالغرض.

ولعل أهم ما اعترضني وأنا بصدد تشخيص خطة العمل في هذا الموضوع، هو الوصول إلى منهج أدرس به منهج الإمام في عمله.

فكان أن يسر الله أمر ذلك الوصول بارتياح النفس إلى الاقتباس من منهجه والسير على طريقته.

وبما أنني سأفرد حيزاً خاصاً للحديث عن الأسس العلمية لمنهجه، فسأكتفي الآن بعرض الخطوات العامة التي تبين مراحل إنجاز العمل في هذه الدراسة.

هذه الخطوات راعيت فيها مبدأ التدرج مما هو عام ليتيسر الوصول إلى ما هو خاص. وأول ما يقتضيه منطق البدء بهذا العام هو الحديث عن المقومات العلمية العامة عند الشاطبي، ثم التدرج للحديث عن مفهوم الدلالة وأقسامها ليتأتى الوصول إلى بيان منهجه في تناول القضايا الدلالية.

لذلك ارتأيت أن أرتب هذه الرسالة على قسمين يصدران بمقدمة، ويتضمنان عدة أبواب وخاتمة.

وسيعنى القسم الأول ببحث المقومات العامة للفكر الأصولي عند الشاطبي، ويدور الكلام فيه على بابين:

— يهتم أولهما بالتعريف بالإمام الشاطبي في فصلين أقدم فيهما دراسة نقدية للمصادر التي ترجمت له مع الاختصار على ذكر ما له تعلق بحياته العلمية.

— ويهتم الثاني ببسط القول في هذه المقومات في جوانبها النظرية والعلمية والمنهجية.

أما القسم الثاني فسيفرد للحديث عن منهج الدرس الدلالي عند صاحب الموافقات. وسيوزع الكلام فيه على أربعة أبواب :

- يخصص الأول منها للحديث عن مفهوم الدلالة عموماً وعند الشاطبي على الخصوص، وهذا يستدعي الكلام عن أقسامها وصيغها، وعن مفهوم الدليل وأنواعه.

ورعياً لمبدأ التدرج فإن الباب الثاني سيعنى بالحديث عن منهج الشاطبي في الدلالة اللفظية باعتبارها قسيمة للدلالة المقاصدية، لأنه بالطرفين تكتمل صورة المنهج عنده كما سنرى.

وسيهتم الباب بالحديث عن اللفظ كعنصر في التواصل الدلالي، وما يتطلبه الموقف الكلامي من مراعاة جانب المخاطب والمخاطب ونفس الخطاب، وما يتعلق بها من مباحث السياق، لأنقل بعد ذلك إلى بيان موقع الألفاظ من معرفة المقاصد، والاستدلال عليها. وبإمكان استقلالها باستنباط الأحكام.

ومما يهتم الباب به أيضاً بحث دلالة الألفاظ في سياق تقابلها الدلالي. وفيه تدرس مجموعة من الألفاظ حسب مراتبها في الوضوح والخفاء، كالمحكم والمتشابه والظاهر والمؤول والمبين والمجمل...

- وسيخصص الباب الثالث للحديث عن منهجه في الدلالة المقاصدية في نسق تقابلي، يلتقي فيه ما هو شرعي بما هو بشري، وما هو أصلي بما هو تبعي وما هو كلي بما هو جزئي، كما سيخصص جانب منه لبحث أوجه الدلالة المقاصدية في علاقتها باستثمار الأحكام الشرعية.

وبالجمع بين الدالتين : اللفظية والمقاصدية تكتمل صورة المنهج الذي اتضحت معالمه في دعوته المتكررة إلى أن كل من رام الصناعة الأصولية عليه أن يكون ضليعاً من العلم بالمقاصد الشرعية وباللغة العربية.

- أما الباب الرابع فساخصه لبيان أثر وحدته المنهجية في توجيه المباحث الأصولية.

وسأستعين في هذا العمل بجملة أمور منها:

أ - رصد القضايا الدلالية الهامة، وإرجاعها إلى الهيكل العام الذي يشخص خطة المنهج عنده.

ب - مناقشة هذه القضايا في إطارها التصنيفي من خلال أهم النظريات المرتبطة بها.

ج - استقراء القواعد الشرعية القادرة على احتواء القضايا الدلالية، والعمل على تصنيفها حسب ما تقتضيه طبيعة الدرس والمناقشة.

د - الاهتمام بجانب التفسير المقاصدي عنده، لأنه شاع في الأوساط العلمية الحديث عن المقاصد من حيث التعريف والتقسيم، وبقي أمر كيفية استنباط الأحكام بكلياتها بحاجة إلى بسط وتمثيل. وأخيرا يذيل موضوع البحث بخاتمة تتضمن خلاصة استنتاجية لأهم ما ورد في مباحثه الدلالية لأخلص إلى عرض مجموعة من الفهارس أذكر منها :

_ فهرس المصادر والمراجع، وسيعرض ضمن مجموعات كل منها تضم كتباً في حقل معرفي معين.

ونظراً لأهمية المصادر الأصولية، والكتب المهمة بالقواعد الفقهية، والدراسات اللغوية في إغناء مباحث الموضوع فإنني سأعتمد إلى انتقاء أهم ما يمثل مختلف المدارس منها كما سأعمل على الرجوع إلى مجموعة من الكتب تمثل في مجملها ضروب ثقافتنا الإسلامية، والتي يتطلب عرضها العمل على تصنيفها ضمن مجموعات تقيد في محلها من هذه الدراسة.

— فهرس الآيات القرآنية الكريمة.

— فهرس الأحاديث النبوية الشريفة.

— فهرس الأعلام الذي ترتب فيه الأسماء ضمن مجموعات أقدم فيها تراجم من أراه بحاجة إليها. وهذا يفسر سبب اكتفائي في ثنايا البحث بالإشارة إلى تاريخ وفاتها.

— فهرس الموضوعات.

(4) تحديد المصطلح :

يتضمن عنوان الرسالة قيدتين كبيرتين يتحقق بموجبهما النظر في المسالك العام لاستدرار المعاني والأحكام، لذا اقتضى منهج الدراسة أن أفرد كلا منهما بشيء من الكلام.

وهذان القيدان هما : المنهج والدلالة. فما المقصود بالمنهج

أولا ؟

أ - المنهج :

لعل من آفة " فقد الدليل أن يمشي الإنسان على غير سبيل وينتمي إلى غير قبيل⁽¹⁴⁾.

والمعلوم من أمر الشريعة أنها متضمنة لأصول السير في هذا السبيل، فجاءت دعوتها صريحة إلى تبين ما يميز بين النجدين ويضمن السعادة في الدارين، فجعلت أمر التبين فيه منوطا بالتزود من العلم، كما جعلت شرط التحقق به أن يؤخذ على بينة من سلامة السبيل وصدق صحة الدليل.

(14) الموافقات 22/1.

ومن تمام صحة السلامة في العلم استحضار منطق التبين.
وهذا يتطلب حسن اختيار المنهج.

وقد كان لدعوة الإسلام إلى المنهج والعلم صدى طيب في
نفوس علمائنا فبسطوا نفوذهم بفضل امتلاكهم ناصية المنهج
واعتمادهم مبدأ العلم للعمل.

وإذا كان الشاطبي أحد من كتب الله لهم أمر الانخراط في
سلك هؤلاء المحققين فذاك لأنه آمن بضرورة السير في درب العلم
وفق قانون منظم عمل على إنشائه بما تهيأ له من أسباب النظر
والاطلاع، فجاءت أبحاثه فيه موجهة بما استلهمه من أصول البحث
الرصين المرصع بضوابط العلم السليم.

لذا فإذا ورد في هذا التقييد ذكر للمنهج فالمقصود به الأسس
العامة التي اعتمدها باطراد في بسط آرائه العلمية وعمل على
استحضارها في جوانب العرض والتحليل والاستدلال.

وهذا احتراز من أن يؤخذ المصطلح على شرط بعض
الواضعين ما دام موضوع البحث يتطلب بيانه كما هو عند صاحبه.
ولما كان الحديث عن منهج الشاطبي يستدعي استنطاق اعتبارات
متعددة تصعب السيطرة عليها الآن، فإني سأكتفي في هذا المقام
بالإشارة إلى أنني رمت في بيانها استحضار الجوانب النظرية
والعلمية والمنهجية، والانطلاق في بسطها من المرتكزات الأولية
للتدرج في تحليلها إلى أحادها الجزئية، ثم العودة إلى نظمها في
تراجم فقهية تردها إلى أصولها الكلية، لأن كلية هذا المنهج تقتضي
التحليل أولاً ثم التركيب ثانياً.

وهذا ما يفسر اختياري في الانطلاق بهذا العمل مما هو عام
ثم العمل على تقييئه إلى ما يعين على تبين عناصره، والعودة إلى
جمع شتاتها في وحدة عضوية تمس التصور والمنهج والغاية.

ب - الدلالة :

إن المقصود بالدلالي في العنوان إشعار القارئ بأن متعلق
المنهج في هذه الدراسة هو الدلالة فالياء فيه للنسبة.

وإذا كانت مسألة الدلالة تمثل موضوعا مشتركا بين
المشتغلين بالعلوم الإسلامية. فإن للأصوليين فيها حضورا بواهم
شرف البحث في المطلوبات الخيرية بعد تصحيح النظر في دوالها.
ولم يتقيدوا فيها بتفسير اللغويين وقواعد النحويين وأذواق البلاغيين
فقد امتزج عندهم ما هو لغوي بما هو شرعي هدفهم الأسمى خدمة
الدلالة وبحث أوجه تعيينها.

وهكذا اتسعت نظرتهم لطرق الاستثمار فذكروا أن مسالك
الدلالة تتحقق بالنظر في الألفاظ والأفعال والتقارير وبالإلتفات
إلى المعاني والعلل والأمارات وغيرها من القرائن والمساقات.

إلا أن ارتباطهم بالتنزيل، وما يتبعه من ضرورة الأخذ
بطبيعة اللسان المنزل به، جعلهم ينطلقون في حديثهم عن هذه
المسالك من مباحث الألفاظ، فعملوا على استدرار المعاني من
منظومها ومفهومها ومعقولها⁽¹⁵⁾.

واستغلوا حديثهم عن المنطوق ليميزوا فيه بين الصريح
الذال على الحكم بالمطابقة أو التضمن، وغير الصريح الذال عليه

(15) جاء في المستصفى 316/1.

" اللفظ إما أن يدل على الحكم بصيغته ومنظومه أو بفجواه ومفهومه أو بمعناه ومعقوله
وهو الاقتباس الذي يسمى قياسا فهذه ثلاثة فنون: المنظوم والمفهوم والمعقول".

بالالتزام، كما ميزوا في المفهوم بين الموافق والمخالف ونبه بعضهم على أن مستند الفهم في المفهوم جار على مقتضى اللغة وعرف الاستعمال، فعلة الحكم فيه لغوية. جاء في كشف الأسرار :
"والمراد بالمعاني : المعاني اللغوية والمعاني الشرعية التي تسمى عللاً"⁽¹⁶⁾.

وبهذا يعلم أن ركون الأصوليين إلى قبول مبدأ التعليل بما هو لغوي مفض إلى قبولهم لما هو شرعي في القياس والاستصلاح.

لذلك تقرر عندهم أن العلة مسلك دلالي معتبر، فقد نص ابن القصار المالكي (ت 398 هـ) على أن "علة عند مالك والفقهاء، هي الصفة التي يتعلق الحكم الشرعي بها"⁽¹⁷⁾.
وما جاز أن يتعلق الحكم به جاز أن يكون دليلاً عليه.

كما نبه الغزالي (ت 505 هـ) على أن "دلالة الألفاظ على الشيء إما أن تكون بطريق التعليل أو اللغة أو العرف"⁽¹⁸⁾.

وقوله "بطريق التعليل" مؤذن بإمكان اعتبار العلة دليلاً. "فكل علة يجوز أن تسمى دلالة لأنها تدل على الحكم، فالمؤثر أبداً يدل على الأثر"⁽¹⁹⁾.

16) كشف الأسرار 12/1.

17) رسالة في أصول الفقه 22.

18) شفاء الغليل 56.

19) نفسه 20.

ولفظ العلة أو التعليل يصدق على ما هو خاص يتعين بموجبه إدراك علة عين المنصوص وعلى ما هو عام يتطلب النظر في جنس المقصود من المصالح الشرعية.

ومن مبدأ هذا التراتب يتبين أن منطلق الأصوليين في التدرج الدلالي يقتضي البدء بالمنصوص واستغلاله منطوقاً صريحاً وغير صريح ثم الانتقال بعده إلى العلل اللغوية في المفاهيم أو الشرعية في أبعادها الجزئية القياسية والكلية المقاصدية⁽²⁰⁾.

وهذا ما رآه الإمام الشاطبي عندما نص في مواطن من موافقاته على أن طرق الدلالة إنما تتحصل من جانبين :

- أحدهما: العلم بالعربية والثاني الإمام بالمقاصد الشرعية لأن:

"القرآن والسنة لما كانا عربيين لم يكن لينظر فيهما إلا عربي كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما، إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالماً بهما فإنه إذا كان كذلك لم يختلف عليه شيء من الشريعة"⁽²¹⁾.

فقوله بضرورة الإحاطة باللسان مشعر بالدلالة اللفظية، وقوله بضرورة الإمام بالمقاصد مؤذن بدلالة العلل الجزئية والكلية.

(20) استقرى الدكتور ادريس حمادي في رسالته الطرق العامة لاستثمار الخطاب كما عرض لأوجه التراتب فيها.

ينظر: الخطاب الشرعي وطرق استثماره الباب الثالث 205... والفصل الخامس منه 417.

(21) الموافقات 31/3

وقد وجه حديثه عنهما بأمر أهمها:

أ - ضرورة مراعاة معهود اللسان في مجاري الخطاب.

ب - تسليمه القول بإمكان التعليل⁽²²⁾.

ج - تحديده مصطلح العلة واعتباره هو المصلحة أو المفسدة. جاء في الموافقات: "والعلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنتها"⁽²³⁾.

وجاء فيه أيضا: "وأما العلة فالمراد بها الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النوأهي"⁽²⁴⁾.

د - قوله بالعلل - المصالح - الجزئية والكلية لأن الشريعة "قد ثبت أنها تشتمل على مصلحة جزئية في كل مسألة وعلى مصلحة كلية على الجملة"⁽²⁵⁾.

هـ - ميله بمقتضى تحكيم الكليات إلى اعتماد العلل الكلية، فقد تقرر عنده "أن المصالح المعتبرة هي الكليات دون الجزئيات"⁽²⁶⁾. فإذا تعين المقصود مما اقتضاه جنس العلل والمصالح لم يعد من الضروري الاكتفاء بعين مصلحة جزئية في قياس أو غيره. جاء في الموافقات :

(22) نفسه 6/2.

(23) نفسه 265/1

(24) نفسه 265/1

(25) نفسه 131/4

(26) الموافقات 139/1.

إذا استقرى المجتهد "معنى عاما من أدلة خاصة وأطرد له ذلك المعنى لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعن بل يحكم عليها وإن كانت خاصة بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره إذ صار ما استقرى من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه"⁽²⁷⁾.

ومن هذا القبيل جرى العمل عنده بالمصالح المرسلة إذا كانت ملائمة لتصرفات الشرع وثبت بالاستقراء أن معناها مأخوذ من أدلته "لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم لأن ذلك كالمتعذر، ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل"⁽²⁸⁾.

وبقي في المسألة نظر يتعلق بأن جنوحه لدلالة العلل الكلية لا يعني إعراضه عن المصالح الجزئية، فإهمال الجزئي في كل الأحوال قد يعود على الكلي بالكر والإبطال، كما أن أمر التحقق بالكليات أت من تتبع مواقع الجزئيات.

وبه يظهر أن المجتهد إذا بلغ "مبلغا فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزيله منزلة الخليفة للنبي صلى الله عليه وسلم في التعظيم والفتيا بما أراه الله"⁽²⁹⁾.

ومن منطلق الجمع بين ما هو لفظي وما هو مقاصدي، وبين ما هو جزئي وما هو كلي فيهما يتبين أن المقصود بالدلالة ما اجتمع فيه القصدان واتحد بسببه الطرفان.

(27) نفسه 304/3.

(28) نفسه 39/1.

(29) نفسه 106/4 - 107.

وضابط المسألة أن البحث الدلالي عنده رهين بانتظامه في منهجه العام القاضي بتوخي القطع في الأحكام لذلك أكد في الموافقات "أن الأدلة المستعملة هنا هي الاستقرائية المحصلة بمجموعها القطع بالحكم حسبما تبين في المقدمات"⁽³⁰⁾.

بالجمع بين الدالتين يتبين أن منهجه يقوم على مجموعة من المتقابلات عمل على نظمها في كليات ضبط بها أهم القواعد الخادمة للبيان فجاء عمله بهذا التوجيه قمة في الترابط والاتقان.

(30) نفسه 260/3.

القسم الأول :

مقومات الفكر الأصولي عند الإمام الشاطبي

تعتبر جهود الشاطبي في نظر العديد من الباحثين كسبا حقيقيا للعلوم الإسلامية، كسبا امتدت رحابه لتمس مهمات المسائل النقلية، وتشمل دقائق القضايا العقلية، عرض لها - رحمه الله - في صورة أجلى فيها عن سعة الأفق وعمق الإطلاع. فبلغت من التجانس والتكامل حدا عرج بها إلى مراقبي التألق والعطاء في مختلف المناحي العلمية مع وحدة في التصور والمنهج والغاية.

وأول ما يتطلبه النظر في هذه المقومات هو البدء بتعريف الشاطبي للوقوف على الأسس العلمية العامة عنده ليتمكن الانتقال إلى بيان أثرها في بلورة عطاءاته الدلالية. فماذا عن التعريف أولا ؟

الباب الأول :

التعريف بالإمام الشاطبي

يهتم الباب بتقديم دراسة وصفية تحليلية لحياة الشاطبي وذلك من خلال فصلين :

يتناول أولهما المصادر المعتمدة في الموضوع، وذلك بعرضها وتدوين ما يلاحظ بشأنها.

ويعنى الثاني ببحث أهم المراحل المؤثرة في شخصيته. فماذا عن الجانب الأول ؟

الفصل الأول :

المصادر التي ترجمت له

نقد كان بودي أن أعرض للبيئة السياسية والاجتماعية والفكرية في الفترة التي عاشها الشاطبي، إلا أنني عدلت عنه لنهوض بعض الباحثين به قبلي، كالسادة الأساتذة :

- محمد الكتاني في تحقيقه لكتاب: "روضة التعريف بالحب الشريف"⁽³¹⁾.

- ومحمد أبو الأجفان في تقديمه لكتابي "الإفادات والإنشادات"⁽³²⁾ و"فتاوي الإمام الشاطبي"⁽³³⁾.

- وأحمد الريسوني في كتابه: "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي"⁽³⁴⁾.

كما قامت ثلة من علماء الأندلس ممن عاشوا أحداث القرن الثامن الهجري بالحديث عنها سياسيا واجتماعيا وفكريا أمثال:
- لسان الدين بن الخطيب المتوفى سنة 776 هـ في كتبه:

"الإحاطة في أخبار غرناطة"⁽³⁵⁾، و"اللمحة البدرية"⁽³⁶⁾، و"إعمال الأعلام"⁽³⁷⁾.

31) روضة التعريف بالحب الشريف لسان الدين بن الخطيب المتوفى سنة 776 هـ. عارضه بأصوله وعلق حواشيه وقدم له. الدكتور محمد الكتاني، دار الثقافة الطبعة الأولى 1970 بيروت.

32) الإفادات والإنشادات للإمام الشاطبي المتوفى سنة 790 هـ دراسة وتحقيق الدكتور محمد أبو الأجفان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1403 هـ - 1983 م.

33) فتاوي الإمام الشاطبي، حققها وقدم لها : الدكتور محمد أبو الأجفان الطبعة الثانية 1406 هـ - 1985 م.

34) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للدكتور أحمد الريسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الأمان الطبعة الأولى 1411 هـ - 1991 م.

35) الإحاطة في أخبار غرناطة لسان الدين بن الخطيب المتوفى سنة 776 هـ، حقق نصه ووضع مقدمته عبد الله عنان، مكتبة الخانجي الطبعة الأولى، 1394 هـ - 1974 م.

36) اللمحة البدرية في الدولة النصرية لابن الخطيب، قدم له وحققه محب الدين الخطيب، منشورات دار الأفاق لبنان الطبعة الثانية 1978 م.

37) إعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلال من ملوك الإسلام، وما يجز ذلك من شجون الكلام، لابن الخطيب، اعتنى بتصحيحه ونشره: ليفي بروفنسال، المطبعة الجديدة، نهج المامونية رباط الفتح، 1353 هـ - 1934 م.

- وابن الأحمر المتوفى سنة 807 هـ في كتابه "نثر فرائد الجمان"⁽³⁸⁾.

- وابن خلدون المتوفى سنة 808 هـ في تاريخه الكبير⁽³⁹⁾. لذلك ارتأيت أن أقتصر في هذه الدراسة على ماله صلة بشخصية الشاطبي العلمية من خلال ثلاث مراحل أراها بارزة ومستقلة في حياته، وقبل الشروع في هذا العمل لا بأس من أن ألقى نظرة عن المصادر التي ترجمت له.

(38) نثر فرائد الجمان في نظم فحول الزمان لابن الأحمر إسماعيل بن يوسف بن محمد المتوفى سنة 807 هـ، دراسة وتحقيق : محمد رضوان الداية، دار الثقافة للطباعة والنشر 1967 م.

(39) المسمى بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر لابن خلدون المتوفى سنة 808 هـ، منشورات دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر 1959م.

مصادر الترجمة

لم ترد ترجمة أبي إسحاق في كثير من الكتب التي قد يشجع أسلوب البحث على البدء بها وتلمس البغية منها، من ذلك مثلاً :

- الإحاطة في أخبار غرناطة للسان الدين بن الخطيب المتوفى سنة 776 هـ.

- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لبرهان الدين إبراهيم بن علي بن فرحون المتوفى سنة 799 هـ.

- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، لأحمد بن أحمد المقرئ التلمساني المتوفى سنة 1041 هـ.

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لأبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي المتوفى سنة 1089 هـ.

ومع ذلك فقد عثرت على مجموعة من الكتب التي اهتم فيها أصحابها بترجمة الشاطبي سأعرضها وفق الترتيب المعجمي لعناوينها.

- أعلام المغرب العربي لعبد الوهاب بن المنصور⁽⁴⁰⁾.

- الأعلام للزركلي⁽⁴¹⁾.

- برنامج المجاري لأبي عبد الله المجاري⁽⁴²⁾.

- دائرة المعارف لفؤاد أفرم البستاني⁽⁴³⁾.

- درة الحجال لأبي العباس أحمد بن محمد المكناسي⁽⁴⁴⁾.

(40) ج 1 / ص 132.

(41) ج 1 / ص 75.

(42) ص 116.

(43) ج 4 / ص 169.

(44) ج 1 / ص 182.

- شجرة النور الزكية لمحمد بن محمد مخلوف⁽⁴⁵⁾.
- طبقات المالكية لمؤلف غير مذكور⁽⁴⁶⁾.
- الفتح المبين في طبقات الأصوليين لعبد الله مصطفى المراغي⁽⁴⁷⁾.
- الفكر السامي لمحمد بن الحسن الحجوي⁽⁴⁸⁾.
- فهرس الفهارس لعبد الحي الكتاني⁽⁴⁹⁾.
- المجددون في الإسلام للصعيدي عبد المتعال⁽⁵⁰⁾.
- معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة⁽⁵¹⁾.
- الموسوعة العربية الميسرة لجماعة من المؤلفين⁽⁵²⁾.
- نشأة النحو لمحمد طنطاوي⁽⁵³⁾.
- نيل الابتهاج للتبكتي⁽⁵⁴⁾.
- هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي⁽⁵⁵⁾.
- هذا عن مصادر الترجمة فماذا يلاحظ بشأنها؟

(45) ص : 231

(46) رقم: الترجمة 628 ص 428 مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم 3928 د.

(47) ج 2/ص 204.

(48) ج 2/ص 248.

(49) ج 1/ص 191.

(50) ص 307.

(51) ج 1 ص 118.

(52) ص 1068.

(53) ص 225.

(54) ص 46.

(55) ج 1 /ص 18

المبحث الثاني :

ما يلاحظ بشأنها

يتعلق النظر هنا بجانبين :

- أحدهما عام : مرده إلى الأمور الآتية :

أ - غياب أو تغييب ترجمة الشاطبي من بعض المصادر التي يعلم أو يظن ورودها فيها، كالإحاطة في أخبار غرناطة للسان الدين بن الخطيب المتوفى سنة 776 هـ. ذلك أن طببعة الكتاب تقتضي الحديث عن مجموعة كبيرة من الأعلام المنتمين للحضرة الغرناطية، وقد أخلص صاحبه لهذا التوجه. فترجم لخلق كثيرين ممن ينتمون لطبقة⁽⁵⁶⁾ الشاطبي ولم يعرض له في مؤلفه!.

وليس من الفضول أن أتساءل عن أسباب هذه الحالة:

فهل يتعلق الأمر بكونهما عاشا فترة زمنية مشتركة، فتدخل المسألة في باب : "المعاصرة تمنع المناصرة ؟" أم أن هناك أسبابا أخرى؟

إن المصادر تحدثنا عن أن الرجلين كان يعرف كل منهما الآخر. بل إنهما كانت تجمعهما بعض المجالس، جاء في الإفادات والإنشادات:

(56) أمثال ابن الأثيرات، والقباب، وابن لب، وابن الجياب، وابن الفخار وابن جزي وابن بطوطة.

ينظر بالتتابع : الإحاطة 1/287، 1/187، 3/39، 4/125 و 4/458، 1/157، 3/273.

"حضرت يوما مجلساً بالمسجد الجامع بغرناطة مقدم القاضي أبي عبد الله المقرئ في أواخر ربيع الأول عام سبعة وخمسين وسبعمائة وقد جمع ذلك المجلس القاضي أبا عبد الله، والقاضي أبا القاسم الشريف شيخنا، والأستاذ أبا سعيد بن لب، والأستاذ عبد الله البنسسي، وذا الوزارتين أبا عبد الله بن الخطيب وجماعة من الطلبة"⁽⁵⁷⁾.

كما كانت تجمعهما انشغالات واحدة حول مصير الإسلام والمسلمين بحاضرة غرناطة لكن الذي كانا يختلفان فيه هو التوجهات والاختيارات التي حددت مستقبل كل منهما.

فلسان الدين انخرط في سلك الدولة النصرية، وتقلد منصب الوزارة فيها. وبقي محتفظاً بعلاقات طيبة مع بعض زملاء الدراسة الذين أصبحوا أدباء وفقهاء لم يلهمهم واقع البلاد المضطرب عن الكتابة والمشاركة.

أما الشاطبي، فقد آمن بأن معضلة عصره تتعلق بما آل إليه أمر الإسلام والمسلمين ببلادهم، حيث فتحت المستحدثات أسواقها ومدت البدع أعناقها، ليشهد كل يوم استحداث بدعة وإماتة سنة، فرأى أن لا سبيل إلى الخلاص إلا بالرجوع إلى الكتاب والسنة ولا سبيل إلى استثمار ذلك الرجوع إلا بحسن اختيار المنهج لأن:

"أدهى ما يعترض سالك السبيل هو أن يمشي بغير دليل"⁽⁵⁸⁾.

لذلك وقف رحمه الله حياته لبيان أصول المنهج السليم، وقد ضمن الموافقات مباحث نفيسة تتعلق بطرق أخذ العلم وأقسامه، وسبيل اكتسابه⁽⁵⁹⁾ وفي هذا إشارة إلى أن لا منهج بدون علم، ولا

(57) الإفادات والإنشادات 126 - 127.

(58) الموافقات 22/1 بتصرف.

(59) نفسه 91/1.

علم بدون عمل، ولا علم ولا عمل دون فهم مثمر، واستيعاب منظم، لأن :

"المهم هو ما بعد ذلك من تحليل وتعليل وتركيب"⁽⁶⁰⁾.

وما الموافقات والاعتصام إلا متنفسان عبر من خلالهما عما يخالجه سواء تعلق الأمر بالمنهج أم بالعلم. وقد كانت له تجارب دخل بمقتضاها بعض الخطط الدينية كالإمامة والخطابية، لكنه تركهما بسبب رفضه الالتزام ببعض ما علق بها من مستحدثات، وقد ترتب عن رفضه هذا: قيام الناس عليه وعلى من تبعه من أصحابه. وكانوا يعلمون جميعاً أن رفض السكوت في مواطن الحق يحتاج إلى صبر وأناة. لذلك كان يحثهم على الثبات. ويذكرهم بحسن المآب، يقول: "وعلى الجملة فالزمان زمان وقوع... وأن المتمسك فيه بدينه كالفابض على الجمر، ولكن الأجر فيه بحول الله جزيل، ورب العزة بحفظ الحوزة كفيل. فلا عليكم فإن الله معكم ما قصدتم وجه الله بأعمالكم، وثابرتم على اتباع الحق، والمشى على طريق الصواب. ورضى المخلوق لا يغني من الله شيئاً، والله سبحانه يتولاني وإياكم بما تولى به عباده الصالحين"⁽⁶¹⁾.

والملاحظ أن الانتقادات الموجهة إليه لم تكن من فئة مخصوصة، بل تعدتها لتشمل العلماء والفقهاء وبعض رجال الدولة. والذي يبدو كذلك أن صلته⁽⁶²⁾ لم تكن طيبة. بمعاصره ابن خلدون المتوفى سنة 808 هـ حيث لم يتوجه إليه بالسؤال بسبب

(60) مصطلحات النقد العربي ص: 22.

(61) المعيار 141/11.

(62) مما كان له أثر في هذه الصلات : تمسكه بما لاح له فيه وجه الحق ولو خالف فيه شيوخه: فقد أفتى في مسائل خالف فيها أستاذه أبا سعيد بن لب منها :

ما دار في غرناطة من نقاش حول علاقة المريد بالشيخ في موضوع التصوف.

فقد كاتب بشأنها علماء من خارج غرناطة، كأحمد بن قاسم ابن عبد الرحمن الجذامي المعروف بالقباب المتوفى سنة 779 هـ ومحمد بن إبراهيم بن محمد بن عباد النفزي الرندي المتوفى سنة 792 هـ. ونص الجوابين في المعيار⁽⁶³⁾ وربما شعر ابن خلدون أن إقدام الشاطبي على هذا العمل مشعر بما السكوت عنه أولى من ذكره، لذلك اتخذ من هذا التساؤل موضوعاً ألف فيه كتاباً أسماه: "شفاء السائل في تهذيب المسائل" جاء فيه:

"فذهبت إلى كشف القناع عن محل النزاع، وإيضاح الحق في الوصول بهدف الطريق أو الانقطاع، وهل يستغني المريد فيها بالكتب والأوضاع، أو لا بد من الإمام المتبوع والشيخ المطاع؟"⁽⁶⁴⁾.

وقد كانت هذه المواقف وغيرها سبباً كافياً لتبرير إعراض ابن الخطيب وغيره عنه وعن الاهتمام به .

ب - ومما يستفاد أيضاً من النظر في كتابات من ترجموا له:

— "حكم دعاء الإمام للجماعة في ادبار الصلوات" ينظر المعيار 113/11 وشجرة النور 247. وأزهار الرياض 5/2.

ومنها أنه: كان خراج بناء السور في بعض مواضع الأندلس موظفاً على أهل الموضع، فسئل عنه إمام الوقت في الفتيا بالأندلس: الأستاذ الشهير أبو سعيد بن لب فافتي أنه لا يجوز ولا يسوغ، وأفتى صاحب الترجمة بسوغه مستنداً إلى المصلحة المرسلّة! ينظر - نيل الابتهاج 49-50.

(63) المعيار 117/11 و294/12.

(64) شفاء السائل 4.

فشو ظاهرة النقل والتكرار فيها، والباحث عن بغيته قد يستقيم له الأمر بالاختصار على بعضها، كبرنامج المجاري لأبي عبد الله المجاري المتوفى سنة 860 هـ. ونيل الابتهاج للتنبكتي المتوفى سنة 1032 هـ. الذي أفاض في ترجمته وعرض لبعض أوجه حياته وذكر مواقف وفتاويه وشعره⁽⁶⁵⁾ كما أشار لبعض ما كان له من أبحاث ومناظرات مع بعض معاصريه.

ج - كذلك مما يستفاد منها : إجماعهم على نعته بما ينعت به عادة أهل العلم والسادات من صفات الحفظ والضبط والتقفة والمشاركة مع الإشارة إلى دماثة خلقه وشدة ورعه، وقوة نكيره على المبتدعة والمقلدة.

— أما النظر الثاني فخاص : ويتعلق بما انفرد به بعض المترجمين عن غيرهم، أو بما أوردوه في ثانيا كلامهم وهو بحاجة إلى بسط وتعليق. فهما أمران يحتاج كل منهما إلى شيء من الكلام.

— أما الأمر الأول وهو الراجع إلى ما انفرد به بعض المترجمين عن غيرهم فيمكن رده إلى:

أ - تنصيب صاحب الأعلام على العنوان الكامل لشرح الشاطبي على الخلاصة في النحو سماه "المقاصد الشافية في شرح خلاصة الكافية"⁽⁶⁶⁾.

ب - إشارة التنبكتي إلى كتابين ألفهما الشاطبي وأتلفهما في حياته، ولم يذكر سبب هذا الائلاف، جاء في نيل الابتهاج : "وله أيضا كتاب عنوان الاتفاق في علم الاشتقاق، وكتاب أصول النحو،

(65) من شعره في كتاب الشفا للقاضي عياض.

يا من سما لمرآقي المجد مقصده فنفسه بنفيس العلم قد كلفت

هاذي رياض يروق العقل مخبرها هي الشفا لنفوس الخلق أن دنفت

ينظر الإفادات والإنشادات 150 — 151.

(66) الأعلام 75/1.

وقد ذكرهما معا في شرح الألفية... ورأيت في موضع آخر أنه أُلّف الأول في حياته، وأن الثاني أُلّف أيضا⁽⁶⁷⁾.

ج - تعيين الأستاذ عبد الوهاب بن المنصور ليوم وشهر وسنة وفاته، جاء في أعلام المغرب العربي: "وتوفي بغرناطة يوم الثلاثاء أحد أيام شهر شعبان سنة 790 هـ"⁽⁶⁸⁾.

د - إشارة الأستاذ محمد طنطاوي إلى شروط قبول الشاطبي رواية الحديث بالمعنى، قال: "وقد أوفى هذا المبحث حقه في باب الاستثناء"⁽⁶⁹⁾.

هـ - اعتبار الأستاذ عمر رضا كحالة مؤلف "عنوان التعريف بأسرار التكليف" كتابا آخر مستقلا عن الموافقات في أصول الأحكام، وهذا سهو يؤكد ما جاء في خطبة الموافقات⁽⁷⁰⁾.

"والظاهر أن خلاصة الكافية هي ما يسمى بالألفية. فلاين مالك أرجوزة في النحو سماها الكافية الشافية قام بشرحها في كتاب جاء في مقدمة تحقيقه:

"وإذا كانت الألفية خلاصة الكافية الشافية...، فالكافية الشافية أسبق من الألفية ضرورة وجود الأصل قبل الفرع...ذلك أن الألفية في حجم ثلث الكافية الشافية" "شرح الكافية الشافية" 46/1.

والمعلوم من كتب التراجم أن الشاطبي قام بشرح على الخلاصة في النحو تؤيده نسخة القرويين عدد 523 التي تؤكد أن الشرح كان على الألفية التي استهلها الناظم بقوله:

كلامنا لفظ مفيد كاستقم اسم وفعل ثم حرف الكلم

أما الكافية الشافية فقد استهلّت بقول الناظم في باب الكلام:

قول مفيد طلبا أو خبرا / هو الكلام كاستمع وسترى

انظر الكافية الشافية 157/1.

(67) نيل الابتهاج 49.

(68) أعلام المغرب العربي 134.

(69) نشأة النحو 225.

(70) معجم المؤلفين 118/1. جاء في خطبة الموافقات 24/1.

"ولأجل ما أودع فيه من الأسرار التكليفية المتعلقة بهذه الشريعة الحنفية سميت به بعنوان التعريف بأسرار التكليف. ثم انتقلت عن هذه السيماء لسند غريب يقضي =

و - تفرد أبي عبد الله المجاري المتوفى سنة 860 هـ بذكر المظان العلمية التي تفقه منها الشاطبي على أهم شيوخه. مع الإشارة إلى ما أدرك من أبوابها ومسائلها وإجازتهم له بها، ومن أمثلة ذلك :

- قراءته مختصر أبي عمرو بن الحاجب المتوفى سنة 646 هـ على الشيخ أبي علي منصور بن عبد الله الزواوي المتوفى سنة 770 هـ. من أول مبادئ اللغة إلى آخره بلفظه إلا يسيرا منه:

"وكل ذلك قراءة تفقه ونظر، وأجازه إجازة عامة بشرطها"⁽⁷¹⁾.

- سماعه الجامع الصحيح للإمام أبي عبد الله البخاري المتوفى سنة 256 هـ بقراءة الخطيب أبي عبد الله الحفار المتوفى سنة 811 هـ على يد أبي عبد الله بن مرزوق المتوفى سنة 781 هـ "إلا ثلاثة مواضع فاتته منه وذلك في مجالس بعضها بالمدرسة النصرية وسائرهما بالجامع الأعظم، وسمع عليه أيضا جميع موطأ مالك بن أنس (ت 179 هـ) رواية يحيى بن يحيى (ت 234 هـ) وذلك بالمدرسة النصرية بالحضرة العلمية بقراءة الخطيب المذكور، وأجازه بهما وبجميع ما يحمل إجازة عامة بشرطها"⁽⁷²⁾.

=العجب منه القطن الأريب. وحاصله أنني لقيت يوما بعض الشيوخ الذين أحللتهم مني محل الإفادة. وجعلت مجالسهم العلمية محطا للرحل ومناطا للوفادة. وقد شرعت في ترتيب الكتاب وتصنيفه، وناذت الشواغل دون تهذيبه وتأليفه، فقال لي: رأيك البارحة في النوم وفي يدك كتاب ألفته، فسألتك عنه فأخبرتني أنه كتاب الموافقات قال: فكنت أسألك عن معنى هذه التسمية الطريفة فتخبرني أنك وقفت به بين مذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة، فقلت له: لقد أصبتم الغرض بسهم من الرؤيا الصالحة".

(71) برنامج المجاري 119.

(72) برنامج المجاري 119.

- أخذہ القراءات وعلم العربية عن الإمام أبي عبد الله محمد ابن الفخار البيري المتوفى سنة 754 هـ⁽⁷³⁾.

- تفقّھه في التفسير والحديث والأصول وغيرها على الإمام أبي عبد الله المقرئ المتوفى سنة 758 هـ⁽⁷⁴⁾.

ومما يمكن استفادته أيضا من هذا البرنامج: التعرف على الكتب التي تولى الشاطبي تدريسها، وربطها بأسانيد تلقيها متصلة بمؤلفيها من ذلك مثلا:

- ألفية ابن مالك المتوفى سنة 672 هـ، "قرأها"⁽⁷⁵⁾ عليه أبو عبد الله المجاري وأجازه بها وقال: "أبحت له روايتها عني وجميع ما رويته أو قيّدته، وعلى شرطه المعروف عند أهل الحديث"⁽⁷⁶⁾.

- كتاب سيبويه المتوفى سنة 180 هـ قال المجاري: "سمعت"⁽⁷⁷⁾ عليه نحو التثنية والوسط منه تفقّها"⁽⁷⁸⁾.

- مختصر الإمام أبي عمرو بن الحارث في أصول الفقه، قال المجاري: "سمعت"⁽⁷⁹⁾ عليه بعضه تفقّها"⁽⁸⁰⁾.

(73) نفسه 119.

(74) نفسه 120.

(75) قال المجاري "وحدثني بها عن شيخه الإمام العلامة أبي عبد الله البيري عن الإمام النحوي أبي محمد عبد المهيمن الحضرمي السبتي عن الشيخ إمام النحاة أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الحلبي المعروف بابن النحاس عن مؤلفها أبي عبد الله بن مالك، ينظر البرنامج 116.

(76) البرنامج 116.

(77) قال المجاري: "وحدثني بها عن شيخه الإمام النحوي أبي عبد الله البيري عن الأستاذ الكبير أبي إسحاق الخافقي... عن أبي جعفر النحاس عن أبي العباس المبرّد أبي عثمان المازني عن أبي الحسن الأخفش عن سيبويه مؤلفه" ينظر البرنامج 116 - 117.

(78) البرنامج 116.

(79) قال المجاري: "وحدث به عن الشيخ النظار أبي علي منصور بن عبد الله الزواوي. قرأ عليه من مبادئ اللغة آخر الكتاب، وحدثه بجميعه عن الإمام أبي عبد الله المفسر البجائي قراءة عليه لجميعه عن أبي علي ناصر الدين المشدالي، قراءة لجميعه عن زين الدين الزواوي، قراءة عليه عن أبي عمرو بن الحارث مصنفه".

ينظر البرنامج 117 - 118.

(80) البرنامج 117.

- موطأ الإمام مالك بن أنس رواية يحيى بن يحيى قال
المجاري: "سمعت بعضه عليه تفقها، وحدثني به بالسند
المذكور" (81).

وأما الأمر الثاني :

فيرجع إلى ما ورد في ثانيا كلام بعض المترجمين له، وهو
بحاجة إلى بسط وتعليق، وسأكتفي بالتمثيل له بمسألة تتعلق بأبحاثه
ومراجعاته العلمية مع بعض من أدركهم من شيوخ عصره، فبينما
اكتفى صاحباً: الشجرة والدرة⁽⁸²⁾، بالإشارة إلى أنه كانت له أبحاث
نفيسة مع العلماء في مشكلات المسائل. نص صاحب النيل على
أسماء من جرت له معهم تلك الأبحاث، كالقباذ المتوفى سنة 779
هـ وابن عرفة المتوفى سنة 803 هـ. ونبه على مواضيعها
كمراعاة الخلاف والتصوف⁽⁸³⁾.

ولم تفدنا هذه الأقوال بمصادر تلك المواضيع ولا بطبيعة
بحثها واكتفت بالإشارة إلى أن مشاركته فيها أجلت عن ظهوره
وقوة عارضته. وهذه دعوى تحتاج إلى شيء من البيان.

- فأشكال التصوف مرتبط بالجدل الذي قام حول إلزام
السالك المريد باتخاذ الشيخ. أو إمكان الاستغناء عنه بالكتب
والمؤلفات. حيث انقسم الناس بشأنه فريقين. وتجاوز النقاش بينهم
"حد الجدل القولي إلى الاشتباك بالأيدي والتضارب بالنعال"⁽⁸⁴⁾ وقد
كاتب في هذه المسألة كلا من :

(81) نفسه 118.

(82) ينظر شجرة النور الزكية 231، ودرة الحجال 182/1.

(83) نيل الابتهاج 45.

(84) شفاء السائل "مقدمة ابن تآويت ص 2".

— أحمد بن قاسم بن عبد الرحمان الجدامي المعروف
بالقبا (ت 779 هـ).

— ومحمد بن إبراهيم بن عباد النفزي الرندي
(ت 792 هـ).

والظاهر أنه ضمن سؤاله طلباً يتعلق بترتيب الجواب بحسب
فصول المناظرة التي عرفها بها، جاء في جواب القبا:

"وطلبت مني آخر ذلك كله أن أكتب إليكم بما هو الحق
عندي في ذلك مفصلاً على فصول المناظرة المذكورة"⁽⁸⁵⁾. وقال في
موطن آخر: "وأما الكلام على جميع فصول المناظرة فصلاً فصلاً
فلا أقدر عليه وأنا معترف بالعجز عنه"⁽⁸⁶⁾.

وقد ظهر من بعض ما أجاب به: ميله إلى ضرورة اتخاذ
الشيخ لمن رام الانتساب إلى الصوفية، وعلل رأيه بقوله: "هذه كتب
الطب والفقه والأصول والنحو فما يمنعك من النظر فيها،
والاطلاع على معانيها، والتحقق في مراسمها لتكون من
علمائها؟"⁽⁸⁷⁾.

كما ظهر من بعض ما أجاب به محمد بن إبراهيم النفزي:
انتصاره لاتخاذ الشيخ في سلوك الطريقة إلا أنه يرى الشيخ
شيخين:

"شيخ تعليم وتربية، وشيخ تعليم بلا تربية، فشيخ التربية ليس
بضروري لكل سالك، وإنما يحتاج إليه من فيه بلادة ذهن... وأما
شيخ التعليم فهو لازم لكل سالك"⁽⁸⁸⁾.

(85) المعيار 117/11.

(86) نفسه 122/11.

(87) نفسه 118/11.

(88) المعيار 295/12.

وأنهى حديثه بإبداء رأيه بحسب ما بداله من طبيعة المناظرة، الواردة في السؤال بقوله:

"والطائفتان عندي غالطتان من كونهم دققوا في هذا الأمر واستوعروا طريق السلوك بالتزامهم حجة أكثر تلك التربيّات والأوضاع التي اشتملت عليها المناظرة، وقطعوا زمانهم النفيس في تلفيق الحجج من غير مبادرة إلى سلوك سواء المنهج، ولو صدقوا الله لكان خيراً لهم" (89).

ومن نصّ الجوابين يتضح أن سؤال الشاطبي للرجلين لم يكن من قبيل المناقشات العلمية. فحظه فيها حظ السائل المستفيد. ومن كان هذا حظه لا ينعت بما سبق .

فإطلاق القول بأنه كانت له أبحاث ومناقشات علمية أجلى عن ظهوره وقوة عارضته فيها لا يحمل على إطلاقه لأنه خارج عما نحن فيه باعتباره استثناء يصور حالة الافتقار لا الاستظهار. ومن قبيل ذلك التصوير ما حصل له في مسألة مراعاة الخلاف لإمكان ورود التعارض بين دليلين:

"كل منهما يقتضي ضد ما يقتضيه الآخر، وإعطاء كل واحد منهما ما يقتضيه الآخر أو بعض ما يقتضيه... وهو جمع بين متناقضين" (90).

وقد عرضت بسبب هذا الإيراد إشكالات من وجوه:

- أحدها: على فرض صحته: ما أصله في الشريعة وعلام يبنى من قواعد أصول الفقه؟

(89) نفسه 306/12.

(90) الموافقات 151/4.

- والثاني : أن أخذ المجتهد بدليل المخالف من باب إعمال المرجوح وإهمال الراجح و"ذلك على خلاف القواعد"⁽⁹¹⁾.

- والثالث : أن النفوس تشمئز من أن : "يقول المفتي: هذا لا يجوز ابتداء. وبعد الوقوع يقول بجوازه لأنه يصير الممنوع إذا فعل جائزاً"⁽⁹²⁾.

وبسبب ما عرَضَ له، كاتب كلا من القباب من المغرب، وابن عرفة من تونس، جاء في كتاب الاعتصام: "ولقد كتبت في مسألة مراعاة الخلاف إلى بلاد المغرب وإلى بلاد إفريقية لإشكال عرض فيها"⁽⁹³⁾.

ولا شك أنه استفاد من نص الجوابين وبنى عليهما كثيراً من المسائل والأحكام.

ومما تضمنه جواب القباب اعتبار مسألة رعي الخلاف ضرباً عن تصور العمل بالاستحسان جاء في الاعتصام:

"ولقد كنت أقول بمثل ما قال هؤلاء الأعلام في طرح الاستحسان وما بني عليه لولا أنه اعتضد وتقوى لوجدانه كثيراً في فتاوي الخلفاء وأعلام الصحابة"⁽⁹⁴⁾.

أما ابن عرفة فقد أجاب عن كل الإيرادات الواردة في الاعتراض، ومما جاء فيه:

- "وما ذكره من أن النفوس مشمئزة منه وأنه مشكل فواضح عدم اشمئزاز النفوس العالمية بالقواعد الشرعية من ذلك، وأن فهمه على غير ذلك فليس بلازم لما قررناه بحال، وكيف كان فهمه

(91) الاعتصام 146/2.

(92) نفسه 146/2.

(93) الاعتصام 146/2.

(94) نفسه 147/2.

لمسائل مالك في المدونة والجلاب وغيرهما في كثير من الأنكحة: إنها تفسخ قبل البناء وتمضي بعده، وهل كانت نفسه مشمزة منها أو لا؟⁽⁹⁵⁾.

هذا أهم ما تضمنه جوابا القباب وابن عرفة عن سؤال الشاطبي والظاهر أن ربط المسألة بما يقوي اعتبار المصالح ويزكي جانب المقاصد، جعله يعتبرها إحدى القواعد المتفرعة عن أصل النظر في المال، واعتماده عليها - بهذا الاعتبار - موذن بأخذها مأخذ التسليم والاقتناع.

وأرى من نافلة القول أن أشير إلى أن من هذه التراجم ما أفادنا ببعض اجتهاداته وفتاويه: من ذلك أنه كان يرى ضرب الخراج على الناس عند ضعفهم وحاجتهم لضعف بيت المال عن القيام بمصالح الناس⁽⁹⁶⁾.

جاء في الاعتصام : "إنا إذا قررنا إماماً مطاعاً مفتقراً إلى تكثير الجند لسد الثغور وحماية الملك المتسع الأقطار. وخلا بيت المال وارتفعت حاجات الجند إلى ما لا يكفيهم . فالإمام إذا كان عدلاً أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم في الحال إلى أن يظهر مال بيت المال ثم إليه النظر في توظيف ذلك على الغلات والثمار وغير ذلك كيلا يؤدي تخصيص الناس به إلى إحاش القلوب وذلك يقع قليلا من كثير بحيث لا يجحف بأحد ويحصل المقصود"⁽⁹⁷⁾.

وجاء في نيل الإبتهاج : "وكان خراج بناء السور في بعض مواضع الأندلس في زمانه موظفا على أهل الموضع، فسنل عنه

(95) منار أصول الفتوى 306 - 307.

(96) نيل الابتهاج 49.

(97) الاعتصام 121/2.

إمام الوقت في الفتيا بالأندلس الأستاذ الشهير أبو سعيد بن لب، فأفتى أنه لا يجوز ولا يسوغ، وأفتى صاحب الترجمة بسوغه مستنداً فيه إلى المصلحة المرسله⁽⁹⁸⁾.

وله في تقدير الصاع الشرعي تجربة شخصية قال عنها:

"قالصاع من أربع حفئات جربته فوجدته صحيحاً، فهذا الذي ينبغي أن يعول عليه لأنه مبني على أصل التقريب الشرعي والتدقيقات في الأمور غير مطلوبة شرعاً لأنه تتطع وتكلف"⁽⁹⁹⁾.

وبإزالة النظر فيما ورد في تلك التراجم يلاحظ أنه لا يعدو أن يكون سرداً عادياً لبعض ما يتعلق بالمترجم له. ومحاولة الإلمام بما ورد فيها من قبيل مالمست فيه. مادامت التزمت بالتركيز على ما له صلة بحياة الشاطبي الثقافية، وبعوض ما له تأثير في رسم معالم شخصيته العلمية.

لذلك تطلب العمل في هذا الجانب اعتماد مصادر أخرى أهمها: مؤلفاته وفتاويه، وكذا كتاب المعيار الذي دقق في مسائل لم يعرض لها الآخرون . فماذا عن أهم مراحل حياته؟

(98) نيل الابتهاج 49 – 50.

(99) نفسه 50.

الفصل الثاني :

أهم مراحل حياته

جميع المصادر التي ترجم أصحابها للشاطبي لم تحدثنا عن تاريخ ولادته أو نشأته الأولى. وما نعلمه هو أنه عاش بغرناطة، وبها قضى حياته، وزاول نشاطه العلمي إلى أن توفي بها في شهر شعبان سنة 790 هـ.

وقد ذهب الأستاذ أحمد أبو الأجفان إلى أن تاريخ ولادته كان قبل سنة 720 هـ استنتاجاً من تاريخ وفاة أقدم شيوخه أبي جعفر أحمد الزيات⁽¹⁰⁰⁾ وكان معتمده في هذا الاستنتاج القولة التي أوردها صاحب روضة الأعلام برواية الشاطبي عن الزيات وهي: "لو كان لي بيت مال لأنفقته على طلاب العلم لأنهم قدوتنا وسادتنا وبركتنا وأدلتنا"⁽¹⁰¹⁾.

وصاحبنا هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي الشهير بالشاطبي⁽¹⁰²⁾ عاش بغرناطة في عهد الدولة النصرية معظم القرن الثامن الهجري. وبها ذاع صيته في أفق الفكر والمعرفة، ويمكن الحديث عن حياته من خلال ثلاث مراحل كبرى هي:

(100) فتاوي الإمام الشاطبي 32.

(101) روضة الأعلام 43 مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط رقم 2567.

(102) نسبة إلى شاطبة مدينة قريبة من جزيرة شقر، الروض المعطار 337.

مرحلة الدراسة، وطلب العلم

خاض أبو إسحاق ميدان طلب العلم منذ حداثة سنه، وكان انكبابه على الدراسة لا يقتصر على فن دون فن، ولا ينحصر في علم دون آخر يقول: "لم أزل منذ فتق للفهم عقلي، ووجه شطر العلم طلبني أنظر في عقلياته وشرعياته، أصوله وفروعه، لم أقتصر منه على علم دون علم، ولا أفردت عن أنواعه نوعاً دون آخر" (103).

وهكذا تدرج في تلقي دراسته مبتدئاً بالجانب الأصولي :
"عملاً واعتقاداً ثم بفروعه المبنية على تلك الأصول" (104).

وكان يرى أن أجدى طريقة لاكتساب العلم هي: "أخذه عن أهله المتحققين به على الكمال والتمام" (105).

وشرط هذا التحقق أن يتم التعلم عن طريق ملازمة الشيوخ ومجالستهم مع إمكان الرجوع إلى التأليف والمصنفات إذا كان أصحابها من المتقدمين فالمتأخر عنده "لا يبلغ من الرسوخ في علم ما بلغه المتقدم" (106).

وفي كتاب المعيار وجدت ما يوضح سبب تحاشيه عن كتب المتأخرين جاء فيه رواية عنه : "وأما ما ذكرت لكم من عدم اعتمادي على التأليف المتأخرة فلم يكن ذلك مني بحمد الله محض رأيي ولكن اعتمدت بسبب الخبرة عند النظر في كتب المتقدمين مع

(103) الاعتصام 24/1.

(104) نفسه 25/1.

(105) الموافقات 91/1.

(106) نفسه 97/1.

كتب المتأخرين... ولأن بعض من لقيته من العلماء بالفقه أوصاني بالتحامي عن كتب المتأخرين وأتى بعبارة خشنة في السمع لكنها محض النصيحة⁽¹⁰⁷⁾.

ومن الذين حظي بالأخذ عنهم في هذه المرحلة:

— أبو عبد الله محمد بن يوسف اليحصبي اللوشي المتوفى سنة 752 هـ، قال عنه ابن الخطيب: "كان رحمه الله من أهل الحسب والأصالة، شاعراً مداحاً نشأ مدلاً في حجور الدولة النصرية"⁽¹⁰⁸⁾.

— أبو عبد الله محمد بن علي بن الفخار البيري المتوفى سنة 754 هـ: "قرأ عليه بالقراءات السبع في سبع ختمات"⁽¹⁰⁹⁾ قال عنه ابن العماد الحنبلي: "أستاذ الجماعة وعلم الصناعة وسيبويه العصر"⁽¹¹⁰⁾.

— أبو عبد الله محمد بن أحمد المقرئ المتوفى سنة 758 هـ — "سمع عليه جميع كتاب الحقائق والرقائق من تأليفه وأجازه به"⁽¹¹¹⁾.

(107) المعيار 142/11.

(108) الإحاطة 270/2.

(109) برنامج المجاري 119.

(110) شذرات الذهب 176/6.

(111) برنامج المجاري 119 — 120.

ومن شيوخه أيضاً :

— أبو عبد الله منصور بن علي بن عبد الله الزواوي المتوفى سنة 770 هـ.

— أبو القاسم محمد بن أحمد السبتي الشريف التلمساني المتوفى سنة 771 هـ.

— أبو سعيد بن لب المتوفى سنة 782 هـ.

كذلك من الذين استفاد من علمهم ومشورتهم :

— محمد بن قاسم بن عبد الرحمن الجدامي المعروف بالقياب المتوفى سنة 779 هـ.

شارح قواعد عياض (ينظر جذوة الاقتباس 23/1).

مرحلة النضج والأستاذية

توج الشاطبي حياته بتأليف نفيسة في اللغة، والفقه الأصول⁽¹¹²⁾ فتحقق له بموجبها القدرة على إبداء الرأي والمشاركة في العلم وجرت بينه وبين بعض العلماء أبحاث نفيسة في مهمات المسائل الفقهية والأصولية بسبب ما كان له من صلات قوية بشيوخ إفريقية والأندلس. وقد وفي الدكتور أحمد الريسوني الموضوع حقه عندما خصص مبحثاً من رسالته للحديث عن أبحاث ومراجعات الإمام من خلال مراسلات تضمنت مجموعة من

= أبو عبد الله محمد بن علي المشهور بالحفار المتوفى سنة 811هـ "كان يلقي دروساً في التفسير والحديث بالجامع الأعظم بغرناطة" ينظر برنامج المجاري 104 - 105.

(112) كشرح الخلاصة في النحو في أربعة أسفار مخطوط يوجد الجزء الأول منه بخزانة القرويين بفاس رقم 523.

وكتاب المجالس والبيوع من صحيح البخاري قال عنه صاحب الذيل : "فيه من الفوائد، التحقيقات ما لا يعلمه إلا الله" نيل الابتهاج 48.

وعنوان الاتفاق في علم الاشتقاق، ذكره صاحب إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون ونسبه إلى الشاطبي. إيضاح المكنون 172/2.

وأصول النحو قال عنه التتبعي وعن الكتاب قبله : "وقد ذكرهما مع شرح الألفية معاً، ورأيت في موضع آخر أنه أئلف الأول في حياته، وأن الثاني أئلف أيضاً" نيل لا ابتهاج 49.

والإفادات والإنشادات قال عنه الشريف عبد الحي الكتاني : "حدث فيه عن أبي عبد الله المقرئ والخطيب بن مرزوق والقاضي أبي القاسم الحسيني والسبتي وغيرهم وساق فيه كثيراً من المسلسلات واللطائف الإنسانية" فهرس الفهارس 119/1.

المواضيع تطلب العمل فيها استنتاج مصادر التراجم والبرامج والفتاوي فليُنظر إليها في موضعها⁽¹¹³⁾ من تلك الرسالة.

كما صدرت عنه في هذه المرحلة فتاوي كثيرة مستحاور علمية مختلفة بثت في مصادر متفرقة بين مخطوط ومطبوع كـ "أجوبة فقهاء غرناطة"⁽¹¹⁴⁾ و "الحديقة المستقلة النضرة الصادرة عن علماء الحضرة"⁽¹¹⁵⁾ و "فتاوي أبي الفضل بن طركات"⁽¹¹⁶⁾.

وقد قام الدكتور محد أبو الأجفان بضم هذه المادة في كتاب سماه: "فتاوي الإمام الشاطبي"⁽¹¹⁷⁾ واستطاع أن يجمع فيه ستين فتوى.

وواضح أن حضوره القوي بين علماء عصره، ومشاركته الفعالة بجانب أئمة وقته أهله لتصدر مهمة الإفتاء، وقد ضمن كتاب الموافقات آراء تتعلق بمنهج الإفتاء. وصفة المفتي وأدب المستفتي، واعتبر أهم خصلة يجب توفرها في المفتي هي أن يكون صادقاً مع نفسه ومع ربه، عاملاً بمقتضى قوله، جاء في الكتاب المذكور: "فحق على المفتي أن ينتصب للفتوى بفعله وقوله بمعنى أنه لا بد من المحافظة على أفعاله حتى تجري على قانون الشرع ليتخذ فيها أسوة"⁽¹¹⁸⁾.

وكان لا يوافق من يروم التساهل في أمر الإفتاء لغرض شخصي أو بدافع قرابة يقول: "وقد أدى إغفال هذا الأصل إلى أن صار كثير من مقلدة الفقهاء ليفتي قريبه أو صديقه بما لا يفتي به

(113) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي : 106 — 123.

(114) مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم 1447 ضمن مجموع.

(115) مخطوط الاسكوريال، أول مجموع رقمه : 1096.

(116) مخطوط ملكية خاصة.

(117) صدر عن مطبعة الكواكب بتونس بتقديم مصطفى أحمد الزرقاء.

(118) الموافقات 251/4.

غيره من الأقوال اتباعا لغرضه وشهوته، أو لغرض ذلك القريب وذلك الصديق»⁽¹¹⁹⁾.

وتكمن قيمة هذه الفتاوي في كونها صادرة عن قريحة علمية مالكة لناصرية الأدلة، آخذة بالمصالح الشرعية التي خالف بمقتضى أعمالها ما انتهى إليه شيخه أبو سعيد بن لب المتوفى سنة 782 هـ في مسألة قال عنها صاحب نيل الابتهاج: "وكان خراج بناء السور في بعض مواضع الأندلس في زمانه موظفاً على أهل الموضع، فسئل عنه إمام الوقت في الفتيا الأستاذ الشهير أبو سعيد بن لب، فأفتى أنه لا يجوز ولا يسوغ، وأفتى صاحب الترجمة بسوغه مستنداً فيه إلى المصلحة المرسلّة"⁽¹²⁰⁾.

كما تكمن قيمتها في كونها تعبر عن الانشغالات الكبرى التي كانت تراود الناس آنذاك، وكان لتقشي العادات المستحدثة ظهور واضح فنأدى بتغييرها لقوة خطرهما على الدين، قال في إحدى فتاويه: "وعلى الجملة فواجب على كل من كان قادراً على تغيير ذلك المنكر الفاحش القيام بتغييره. وإخماد نار الفتنة به، فإن البدع في الدين هلاك، وهي في الدين أعظم من السم في الأبدان".

(119) نفسه 135/4.

(120) نيل الابتهاج 49 - 50.

ومما خالفه فيه أيضاً : حكم دعاء الإمام للجماعة في أديار الصلوات ينظر : المعيار 103/11، وشجرة النور 247 وأزهار الرياض 5/2.

المبحث الثالث :

مرحلة الاكتمال والدعوة إلى الإصلاح

مما سبق يتبين أن الشاطبي وجد في عمله سواء في مجال التأليف أم الافشاء متنفساً حقيقياً للتعبير عن آرائه الإصلاحية، ويبدو أنه كان ممن انضم في سلك بعض الخطط الدينية كالإمامة والخطابة يقول: "وكننت في أثناء ذلك قد دخلت في بعض خطط الجمهور من الخطابة والإمامة ونحوهما، فلما أردت الاستقامة على الطريق وجدت نفسي غريباً في جمهور أهل الوقت لكون خططهم قد غلبت عليها العوائد ودخلت على سننها الأصلية شوائب من المحدثات الزوائد" (121).

وكان رحمه الله "يحمل أصحابه على الصبر والبلاء في بث الحق، ويقوى عزائمهم، قال مواسياً أحد أصدقائه بعد أن عزل عن خطة الإمامة لكونه رفض القيام بالدعاء بهيئة الاجتماع: ثم وصلني بعد ذلك أنكم أخرتم عن الإمامة بموضعكم وتقديم غيركم "وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم" (122) (123).

كما كان يتتبع أحوالهم ويستقصي أخبارهم، فقد بلغه أن هذا الذي عزل عن منصبه أرجع إليه بعد أن تنازل عن شرطه

(121) الاعتصام 25/1.

(122) البقرة 216.

(123) المعيار 141/11.

فكتب إليه يقول: "بلغني أنكم رجعتُم إلى الإمامة واشترط عليكم في الرجوع أن تدعو بهيئة الاجتماع في أدبار الصلوات، فالتزمتُ الشرط، فإن كان ذلك لأنه ظهر لكم الصواب فيه، فما بالكم لم تعرفوا محبكم بوجه صوابه فيكون تعاوناً على البر والتقوى، وإن كان ذلك لأجل المعيشة فقد اتهمتم الرب سبحانه في ضمان الرزق، أو لغير ذلك فعرفوني به" (124).

وبسبب هذه المواقف والآراء وجهت إليه إنتقادات أراها كقيلة ببيان مرارة المحنة التي عرفها، وقد حكى عنها بنفسه قائلاً: "فتارة نسبت إلى القول بأن الدعاء لا ينفع ولا فائدة فيه كما يعزى لبعض الناس بسبب أنني لم ألتزم الدعاء بهيئة الاجتماع في أدبار الصلاة حال الإمامة... وتارة نسبت إلى الرفض وبغض الصحابة رضي الله عنهم بسبب أنني لم ألتزم ذكر الخلفاء الراشدين منهم في الخطبة على الخصوص... وتارة أضيف إلي القول بجواز القيام على الأئمة" (125).

وإذا كان عزله عن الإمامة واتهامه بما ألمعت إليه جعله يفكر في أمره، ويقلب النظر في مصيره، فالذي يبدو لي هو أنه كان بين أمرين لا محيد له عن أحدهما يقول: "فتردد النظر بين أن أتبع على شرط مخالفة ما اعتاده الناس فلا بد من حصول نحو ما حصل لمخالفتي العوائد... وبين أن أتبعهم على شرط مخالفة السنة والسلف الصالح فادخل في ترجمة الضلال... فرأيت أن الهلاك في اتباع السنة هو النجاة، وأن الناس لن يغنوا عني من الله شيئاً" (126).

(124) المعيار 141/11.

(125) الاعتصام 27/1.

(126) نفسه 27/1.

وباختياره طريق السنة ومضيه عليها ازدادت حدة الانتقادات واعتورته الألسنة بالتهم الناقصات يقول: " فقامت علي القيامة، وتواترت علي الملامة... ونسبت إلى البدعة والضلالة، وأنزلت منزلة أهل الغباوة والجهالة"(127).

إلا أن قيام القيامة عليه لم يلهمه عن متابعة واقع الأمة، وحال الإسلام بها، فاستمر فيما عقد العزم عليه عالماً بصيراً وفقياً مجدداً ومصلحاً مقتدراً إلى أن توفي وفي نفسه شيء مما أوقف حياته من أجله، فمات رحمه الله قبل أن يحقق ذاك الذي بقي فيها ولم ينه تأليفه للإعتصام.

هذه ترجمة موجزة للإمام الشاطبي، فماذا عن المقومات المميزة لعمله الأصولي؟.

الباب الثاني :

مقومات الفكر الأصولي عند الشاطبي

إن لهذا الباب تعلقا بما قبله لأنه يرصد المقومات العامة للفكر الأصولي عند الشاطبي. وهذا سيعين على تبين آثاره على مناحي الدرس الدلالي عنده. وسيوزع الكلام فيه على ثلاثة فصول تعنى بما هو نظري وما هو علمي وما هو منهجي، فماذا عن المقومات النظرية؟

الفصل الأول :

المقومات النظرية

المبحث الأول :

دعوته إلى استقلال المباحث الأصولية

اعتاد الأصوليون أن يصدروا مؤلفاتهم بمقدمات ضمنوها قضايا لغوية، وأخرى منطقية وأخرى كلامية، بناء على أن "أصول

الفقه فرع لعلم أصول الدين، فكان من الضروري أن يقع التصنيف فيه على اعتقاد مصنف الكتاب⁽¹²⁸⁾.

والناظر في مضامين هذه المقدمات يلاحظ أن امتزاج تلك القضايا بها يكاد يشعر أنها من صميم العلم، لذلك عاب عليهم طريقتهم في بحثها، ومبالغتهم في الاعتناء بها وضعاً وشرحاً واستدلالاً، فنأدى في مقدمته الرابعة بضرورة المحافظة على مباحث علم أصول الفقه بالاحتراز من خلطه ببعض العلوم التي يجب أن تؤخذ مسلمة من مظانها جاء في الموافقات: "وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها"⁽¹²⁹⁾. وسأمثل لها بالآتي:

أ - مسألة تتعلق بابتداء الوضع :

اعتبر علماء الأصول حديثهم عن مبدأ وضع اللغات مدخلاً تمهيدياً للمباحث اللغوية. وقد عمدوا إلى بحثها من خلال مجموعة من الآراء يمكن تصنيفها كالآتي:

— القائلون بالتوقيف :

وذلك إما عن طريق الوحي الإلهي، أو أن "يخلق الله الأصوات والحروف ويسمعها لواحد أو لجماعة، ويخلق له أولهم العلم الضروري بأنها قصدت للدلالة على المعاني"⁽¹³⁰⁾.

وإليه ذهب الأشاعرة وأهل الظاهر وجماعة من الفقهاء محتجين عليه بآيات منها: (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى

(128) كشف الظنون 110/1.

(129) الموافقات 43/1.

(130) الإحكام للأمدي 56/1.

الملائكة فقال أنبنوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين قالوا
سبحاتك لا علم لنا إلا ما علمتنا⁽¹³¹⁾.

فالأية تدل على أن آدم والملائكة لا يعلمون إلا بتعليم الله
تعالى⁽¹³²⁾.

— القائلون بالاصطلاح :

الذين ذهبوا إلى أن مبدأ اللغات من وضع الناس
واصطلاحهم، وصورته: "أن واحداً أو جماعة انبغثت داعيته أو
دواعيهم إلى وضع هذه الألفاظ بإزاء معانيها ثم حصل تعريف
الباقيين بالإشارة والتكرار كما يفعل الوالدان بالولد الرضيع"⁽¹³³⁾.

وإليه مال جماعة من المتكلمين الذين احتجوا بآيات منها
قوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ)⁽¹³⁴⁾. لأنه دليل
على تقدم اللغة على البعثة إذ لا معنى للتوقيف "إذا لم يكن لفظ
صاحب التوقيف معروفاً للمخاطب باصطلاح سابق"⁽¹³⁵⁾.

— القائلون بهما معاً :

وفيه مذهبان :

— أحدهما : يرى أن القدر الذي يحصل به التتبيه على
الاصطلاح يكون بالتوقيف. وما بعده يتم بالاصطلاح. وإليه مال
الأستاذ أبو إسحاق الأسفرايني⁽¹³⁶⁾ الذي استدل على ذلك "بأن
الاصطلاح لا يصح إلا بأن يعرف كل واحد منهم صاحبه ما في

(131) البقرة 30 — 31.

(132) تراجع بعض الأدلة العقلية في المحصول للرازي 60/1.

(133) الأحكام للأمدى 57/1.

(134) سورة إبراهيم 5.

(135) المستصفى 318/1.

(136) نفسه 318/1.

ضميره، فإن عرفه بأمر آخر اصطلاحي لزم التسلسل، فثبت أنه لابد في أول الأمر من التوقيف ثم بعد ذلك لا يمتنع أن تحدث لغات كثيرة بسبب الاصطلاح بل ذلك معلوم بالضرورة، ألا ترى أن الناس يحدثون في كل زمان ألفاظا ما كانوا يستعملونها قبل ذلك" (137).

— الثاني : يرى أن القدر الذي يدعو الناس إلى التخاطب يكون بالإصطلاح والباقي بالتوقيف وهذا مذهب ضعيف لم يذكر أصحابه عند الأصوليين (138).

المتوقفون :

الذين يرون "أن كل واحد من هذه المذاهب ممكن بحيث لو فرض وقوعه لم يلزم عنه محال لذاته، وأما وقوع البعض دون البعض فليس عليه دليل قاطع" (139).

وإليه مال القاضي أبو بكر الباقلائي المتوفى سنة 403 هـ وجماعة من المتأخرين. جاء في كتاب الإبهاج: "وأما جمهور المحققين كالقاضي فمن بعده فقد وقفوا في الكل وقالوا بإمكان كل واحد من هذه الاحتمالات" (140).

وبإمعان النظر في طريقة معالجة الأصوليين لهذه المسألة نلاحظ أنهم خصوها ببحوث مستفيضة تكاد تربو عما جاء به اللغويون. إلا أن الذي يهمننا من هذه الإثارة هو لفت الانتباه إلى أن الخوض فيها لا ينبني عليه عمل، والخلاف فيه لا طائل من ورائه،

(137) المحصول للرازي 61/1.

(138) الإبهاج 197/1.

(139) الإحكام للأمدى 57/1.

(140) الإبهاج 197/1.

لذلك اعتبر الإمام الشاطبي وضعها في الأصول عارية، وقد سبقه الغزالي إلى هذا الاعتبار فقال:

"أما الواقع من هذه الأقسام، فلا مطمع في معرفته يقينا إلا ببرهان عقلي أو بتواتر خبر، أو سمع قاطع ولا مجال لبرهان العقل في هذا، ولم ينقل بتواتر، ولا فيه سمع قاطع: فلا يبقى إلا رجم الظن في أمر لا يرتبط به تعبد عملي، ولا ترهق إلى اعتقاده حاجة. فالخوض فيه إذن فضول لا أصل له"⁽¹⁴¹⁾.

وهذا ما قرره الأبياري المتوفى سنة 618 هـ في شرحه على البرهان إذ اعتبر أن الكلام عليها في الأصول فضول⁽¹⁴²⁾.

أما المازري المتوفى سنة 536 هـ فقد حاول إيجاد ثمرة للبحث فيها لكنه لم يرق في عرض وجهة نظره مرقى المستنتج المقنع وإنما اكتفى بذكر الأوجه والاحتمالات⁽¹⁴³⁾.

ب - مسألة تتعلق بمباحث لها أصول كلامية :

شملت دعوة الشاطبي إلى استقلال المباحث الأصولية: مناداته بالتخلي عن ذكر المسائل التي لها أصول كلامية كالحديث عن شكر المنعم وأمر المعدوم. وهل النبي صلى الله عليه وسلم كان متعبدا بشرع من قبله؟ وهل المباح تكليف؟...

(141) المستصفى 320/1.

(142) شرح البرهان للأبياري مخطوط 66/1.

(143) جاء في التقرير والتحبير 74/1.

"قال المازري : إن من قال بالتوفيق جعل التكليف مقارنا لكمال العقل ومن قال بالاصطلاح أخر التكليف عن العقل مدة الاصطلاح على معرفة الكلام، وقيل غير ذلك والله أعلم".

وإذا كنت لست بحاجة إلى بيان أسباب إيراد تلك المسائل،
والحديث عن بداية انتشارها. فإني أنبه على أن المتأخرين عللوا
حديثهم عنها بمجارة المتقدمين.

فالغزالي يرى أن الأمر يدخل في سياق مجارة السابقين
وبأن "القطام عن المؤلف شديد، والنفوس عن الغريب نافرة" (144).

أما الشاطبي فقد استطاع أن يضع حدا لهذه المجارة، فنادى
صراحة بضرورة التخلي عنها، ورأى أن مرارة القطام والإقبال
على التجديد أهون من التماسدي في التقليد، وسأمثل لهذا بـ : مسألة
أمر المعدوم:

لقد ثار حول هذه المسألة جدل قوي في الدراسات الكلامية
والأصولية بسبب تعلقها بالكلام النفسي وما يتصل به عندهم.
فالرافضون - وهم المعتزلة - لم يتصوروا إمكان أمر المعدوم لأن
الخطاب عندهم "إسم للمشاهدة، فلا بد من حضرة المأمور فيكون
حادثاً" (145). والمجوزون ذهبوا إلى أن "المعدوم يجوز أن يحكم عليه
لا بمعنى أن حال كونه معدوماً يكون مأموراً فإنه معلوم الفساد
بالضرورة بل بمعنى أنه يجوز أن يكون الأمر موجوداً في الحال،
ثم إن الشخص الذي يوجد بعد ذلك يصير مأموراً بذلك" (146).

وبهذا يتضح أن الذين قالوا بالإمكان احترزوا من الوقوع في
المحال، وصورته أن الأمر يتطلب فعل المأمور "في زمن ليس فيه
عدمه لأنه لو طلب منه الفعل في زمن فيه عدمه لطلب منه الجمع
بين الوجود والعدم وذلك محال" (147).

(144) المستصفي 10/1.

(145) ميزان الأصول 161.

(146) الإبهاج 151/1.

(147) شرح تنقيح الفصول 146.

وقد أثار القرافي المتوفى سنة 684 هـ قضية تتعلق بالزمن التي يفترض فيه امتثال الأمور فذكر أنه منوط بالملابسة منبها على أنها ليست شرطا في تعلق القيام بالأمور لكنها صفة له. فللمعترض أن يقول: "الملابسة شرط لكوني مأمورا وأنا لم الأبس فشرط الأمر مفقود، فلست مأمورا فلا أكون عاصيا بالترك، فحينئذ يتعين أن لا تكون الملابسة شرطا في تعلق الأمر بالمكلف بل صفة تعلقه بذلك فقط"⁽¹⁴⁸⁾.

أما صاحب الإبهاج فقد حكى عن بعض الأصوليين قولهم:
- إن أمر المعدوم ليس أمر إيجاب وإنما هو أمر إعلام وإنذار، وعقب عليه بقوله: "وهو ضعيف لأن ما فروا منه في الإيجاب يلزمهم في الإعلام، فإنه كما يستبعد إلزام المعدوم يستبعد إعلامه"⁽¹⁴⁹⁾.

والذي صار إليه "الجمهور هو القول بإمكان أمر المعدوم" على تقدير الوجود فيكون الإيجاب أو النذب أزليا، والوجوب والانتداب يتوجهان على العاقل البالغ الذي استجمع شرائط الوجوب أو النذب فيه"⁽¹⁵⁰⁾.

وحجتهم في ذلك "أن الواحد منا يصير مأمورا بأمر النبي صلى الله عليه وسلم مع أن ذلك الأمر ما كان موجودا إلا حال عدمنا"⁽¹⁵¹⁾ وإليه ذهب المتقدمون وتابعهم على القول المتأخرون وحكوا الإجماع عليه"⁽¹⁵²⁾.

(148) شرح تنقيح الفصول 146.

(149) الإبهاج 151/1 - 152.

(150) ميزان الأصول 184.

(151) الإبهاج 152/1.

(152) شرح تنقيح الفصول 148.

والمتتبع لطريقة معالجة الأصوليين لهذه المسألة يجدهم يعترفون ابتداءً بأنها من أغمض المسائل في أصول الفقه⁽¹⁵³⁾ وأن الخلاف فيها من قبيل ما لا ينبغي عليه عمل ولا ترجى منه فائدة عملية، لذلك نادى الشاطبي بضرورة إبعادها عن أصول الفقه والرجوع إليها في مظانها المعتبرة لأن الإغراق في بحث المسائل ذات الطابع الكلامي قد يخرج الدرس الأصولي عما حد له بل قد يوقع بعض الأصوليين في مفارقات تفقد في غالب الأحيان طابع التوفيق بين الاتجاه الكلامي والمنحى الأصولي.

فها هو الرازي مثلاً يتصدى لمسألة تعليل أحكام الله تعالى ليرفض القول بها تمشياً مع ما هو مسطر في مذهب الأشاعرة⁽¹⁵⁴⁾. يقول: "إن فاعلية الله تعالى لا يمكن تعليلها بغرض ومصلحة"⁽¹⁵⁵⁾. ويقول: "ولا يجوز تعليل أفعاله وأحكامه البتة"⁽¹⁵⁶⁾.

لكنني رأيته في محصولة لم يجد مندوحة عن الأخذ بها ليستقيم له القول بالقياس الذي ضمنه مقالات مستفيضة عن العلة وأنواعها وأوجه التعليل ومسالكه فقد عقد باباً خصصه للحديث عن الطرق الدالة على علية الوصف فأوصلها إلى عشرة⁽¹⁵⁷⁾.

وقال في موطن آخر: "الوصف الحقيقي إذا كان ظاهراً مضبوطاً جاز التعليل به. أما الذي لا يكون كذلك مثل الحاجة إلى

(153) شرح تنقيح الفصول 148.

(154) جاء في كتاب المواقف للإيجي ص 331 : "إن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض، إليه ذهب الأشاعرة وخالفهم فيه المعتزلة".

(155) التفسير الكبير 122/5.

(156) نفسه 122/5.

(157) المحصول للرازي ج 2 ق 2 ص 191.

تحصيل المصلحة ودفع المفسدة وهي التي يسميها الفقهاء بالحكمة فقد اختلفوا بجواز التعليل به والأقرب جوازه⁽¹⁵⁸⁾.

وقد تنبه الشاطبي إلى ما وقع فيه الرازي وعقب عليه بقوله: "وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلّة البتّة كما أن أفعاله كذلك... ولما اضطر في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية أثبت ذلك"⁽¹⁵⁹⁾.

كما أن الأستاذ شلبي من المحدثين لاحظ بدوره الاضطراب الذي حصل لصاحب المحصول فقال: "ولعل منشأ هذا التناقض أنه وجد في نفسه عند التعريف بصدد الرد على المعتزلة المخالفين له في العقيدة في هذه المسألة فأنكر التعليل. وفي المناسبة لم يجد لهم كلاماً فاعترف به أو قلّد غيره وسها عن أصله الذي أصله"⁽¹⁶⁰⁾.

وبهذا يتجلى بعد نظر الشاطبي لآل هذا الخلط وعواقبه على الأبحاث الأصولية. فماذا عن المقدمة المنطقية؟

ج - مسألة تتعلق بمباحث لها أصول منطقية :

إن أهم ما ميز سير عملية الدرس الأصولي لدى علمائنا هو أنه خضع في أطواره التأسيسية لنمط تفكير مميز يمكن أن ينعت بأنه وليد الخصوصية الذاتية للثقافة الإسلامية. لذلك عمد أصوليو ما قبل القرن الخامس الهجري إلى تجسيدها بإعراضهم عن الإستعانة بالثقافة اليونانية. فقد أثر عن الإمام الشافعي قوله: "ما

(158) المحصول للرازي ج 2 ق 2 ص 389.

(159) الموافقات 6/2.

(160) تعليل الأحكام 106.

جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان
أرسطو طاليس⁽¹⁶¹⁾.

وفي الوقت الذي نهضت فيه همم علمائنا لتعميق البحث في
المادة الأصولية في القرن الخامس الهجري، لوحظ أول توجه
صريح لبدء عملية المزج بين الثقافتين.

وتخبرنا بعض المصادر أن أول من أعرب عن ذلك بشكل
عملي هو أبو حامد الغزالي المتوفى سنة 505 هـ. جاءت في
كتاب صون المنطق: "وأول من مزج كتب الأصول به، فقال ابن
تيمية في كتابه: لم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفتون إلى طريق
المنطقيين، بل كانوا يعيبنها ويثبتون فسادها. وأول من خلط
المنطق بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي، وتكلم فيها علماء
المسلمين بما يطول ذكره"⁽¹⁶²⁾.

وأنبه هنا على أن الغزالي وإن أخبر في صدر كتابه
المستصفى أن مقدمته المنطقية ليست "من جملة علم الأصول ولا
من مقدماته الخاصة بل هي مقدمة العلوم كلها"⁽¹⁶³⁾ إلا أنه ظل
متمسكا بها ف "من لا يحيط بها فلا ثقة بعلمه أصلا".

لذلك شاع الاهتمام بالحديث عنها في مؤلفات من جاءوا بعد
القرن الخامس الهجري فأضحت ظاهرة مطردة فيها.

أما الشاطبي فقد أعرب عن موقفه منها من منطلق شمولي
استمد معطياته من ضرورة تخليص علم الأصول من بعض
المباحث التي جرت العادة على عدما منه. ولعل ما أودعه في
المقدمة الرابعة يجسد الأوليات الأساسية لهذا التصور. ففيها نبه

(161) صون المنطق 15.

(162) صون المنطق 13.

(163) المستصفى 10/1.

على أن "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبغي عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية"⁽¹⁶⁴⁾.

فهو يرى أن كثيراً من المسائل ليست من هذا العلم في شيء، وأن الذي جعل علماء الأصول يدرجونها في مباحثهم هو تأثرهم التلقائي بمناهج التأليف السائدة. وقد حاول أن يدافع عن رأيه من خلال نسقين متجانسين:

- أحدهما: يتجلى في عدوله عملياً عن تصدير كتابه بما له تعلق بها مستعيضاً عنه بثلاث عشرة مقدمة ضمنها أهم الأسس النظرية التي اتخذها قاعدة لبناء مواد كتابه عليها.

- والثاني: إعرابه في كثير من المواطن عن تبرمه من الاستعانة بالطوائف المنطقية على تحصيل المراد من المسائل الشرعية: "لأن التزام الإصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها مبعد عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر لأن الشريعة لم توضع إلا على شرط الأمية، ومراعاة المنطق في القضايا الشرعية منافع لذلك"⁽¹⁶⁵⁾.

ولعل من المفيد أن أنبه على أنه كان ملماً بالعلوم العقلية الشيء الذي يجعلني لا أستبعد أن يكون قد اطلع على بعض المؤلفات فيها، إلا أن ذلك ليس من قبيل ما نحن فيه، لأن هناك فرقاً بين التزام اصطلاح معين واستعماله في مجال دلالي يناسب ما تدعو إليه الحاجة من تقرير الأدلة واستثمار الأحكام، وبين أخذه على شرط واضعيه، وإعماله في مطالب ذات خصوصية متميزة. وهذا ما حاول الشاطبي التنبيه عليه. ففي معرض حديثه عن

164) الموافقات 42/1.

165) الموافقات 337/4.

مقدمتي الدليل⁽¹⁶⁶⁾ ذكر أن "المراد بالمقدمتين ها هنا ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الأشكال المعروفة ولا على اعتبار التناقض والعكس وغير ذلك، وإن جرى الأمر على وفقها في الحقيقة فلا يستتب جريانه على ذكر الاصطلاح لأن المراد تقريب الطريق الموصل إلى المطلوب على أقرب ما يكون وعلى وفق ما جاء في الشريعة"⁽¹⁶⁷⁾.

وأخيرا أشير إلى أن دعوته إلى استقلال علم أصول الفقه لم تبعده عن إيمانه بأن نجاح المشتغل به يتوقف على مدى تضلعه من بعض العلوم الأخرى. فقد دعا الناظر في الأحكام الشرعية إلى أن يكون متمكنا من القدر الذي يستطيع به الانتصاب لمهمة النظر والاجتهاد. وما يخالف فيه هو أن يعد ذلك القدر من أصول الفقه، فمن فعل ذلك "فقد أدخل في علمه علما آخر ينظر فيه بالعرض لا بالذات"⁽¹⁶⁸⁾.

مثاله إطراد اهتمام الأصوليين ببعض المباحث النحوية كتحرير القول في معاني الحروف وتقاسيم الاسم والفعل والحرف وغيرها⁽¹⁶⁹⁾ ويتصور ذلك في الفقيه الذي يبني فقهه على مسألة نحوية مثلا فيرجع إلى تقريرها مسألة كما يقررها النحوي لا مقدمة مسلمة، ثم يرد مسأله الفقهية إليها، والذي كان من شأنه أن يأتي بها على أنها مفروغ منها في علم النحو فيبني عليها. فلما لم يفعل

166) ذكر الشاطبي أن كل دليل مبني على "مقدمتين : إحداهما راجعة إلى تحقيق مناط الحكم والأخرى ترجع إلى نفس الحكم الشرعي. فالأولى نظرية وأعني بالنظرية ما سوى النقلية سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبر، ولا أعني بالنظرية مقابل الضرورية. والثانية نقلية" ينظر الموافقات 43/3.

167) نفسه 337/4.

168) الموافقات 110/4.

169) الموافقات 43/1 - 44.

ذلك، وأخذ يتكلم فيها وفي تصحيحها وضبطها والاستدلال عليها، كما يفعله النحوي صار ذلك فضلا غير محتاج إليه⁽¹⁷⁰⁾.

ومما يمكن إلحاقه بهذه المسألة دعوته إلى تصحيح النظر في المسائل التي يمكن عدها من الوسائل، فشرطه فيها أن تكون عوناً على تحصيل المطالب غير بعيدة عن العلوم الخادمة لصناعة الاجتهاد. جاء في الموافقات: "وأما غير ذلك فقد يعده بعض الناس وسيلة أيضاً ولا يكون كذلك كما تقدم في حكاية الرازي (ت 606 هـ) في جعل علم الهيئة وسيلة إلى فهم قوله تعالى: (أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج)⁽¹⁷¹⁾⁽¹⁷²⁾.

وبهذا يتبين أن ميله إلى الإمام ببعض العلوم الخادمة لا يعني أنه من أنصار دمجها في المباحث الأصولية، بل المعلوم من مذهبه أن تؤخذ مسلمة من مظانها بحيث لا يخصص لها الأصولي حيزاً يجلي فيه طبيعتها أو يتحدث عنها تماماً كما يفعل أهل الاختصاص بها.

هذه نظرة مختصرة عن الصورة التي أراد الشاطبي أن يكون عليها علم أصول الفقه، وهي في الحقيقة تعبر عن جزء من تصوره العام لقضايا هذا العلم، وإذا كنت أومن بأنه قد اقتدى في

(170) نفسه 86/1.

(171) سورة ق 6.

(172) الموافقات 375/3 - 376.

قال الرازي في شرح هذه الآية: "أما وجه الدلالة فإن الإنسان له أساس وهي العظام التي هي كاللداعة، وقوى وأنوار كالسمع والبصر، فبناء السماء أرفع من أساس البدن، وزينة السماء أكمل من زينة الإنسان بلحم وشحم... وأما الأولوية فإن السماء ما لها من فروج فتأليفها أشد = وللإنسان فروج ومسام. ولا شك أن التأليف الأشد كالنسج الأصفق والتأليف الأضعف كالنسج الأسحف، والأول أصعب عند الناس وأعجب فكيف يستبعدون الأبن مع علمهم بوجود الأعلى من الله تعالى؟" ينظر التفسير الكبير 154/27 - 155.

بعض مآذهب إليه بما هو مقرر عند علماء هذه الأمة من جمهور أهل السنة، فإنني أرى أن نجاحه في التوفيق بين اتجاهه العقدي ومساره الأصولي وفي مقدمات موافقاته عملاً موفقاً يعز وجوده في الأوساط الأصولية. فماذا عن النقطة الثانية والمتعلقة بإشكال القطع والظن في القضايا الأصولية؟

دعوته إلى قطعية الأدلة الفقهية

بعد أن عرضت لدعوة الشاطبي إلى استقلال المباحث الأصولية أنتقل الآن إلى النقطة الثانية المتعلقة بإشكال القطع والظن في أدلة الفقه الإجمالية لأنها تمثل جانباً آخر من مقومات الفكر الأصولي عنده.

وهنا أوضح أن جمهور الأصوليين اتفقوا على حظر إعمال الظنون فيما له تعلق بأصول العقيدة⁽¹⁷³⁾ وجوزوه في المسائل الفرعية لأنها قابلة لاختلاف الأنظار وتفاوت الأفهام. جاء في كتاب الغياثي: "ولا يخفى على ذي بصيرة أن ما أطلنا القول فيه هو الحيد عن مسلك الحق في قواعد العقائد، فأما اختلاف العلماء في فروع الشريعة ومسالك التحري والاجتهاد والتأخي من طريق الظنون فعليه درج السلف الصالحون"⁽¹⁷⁴⁾.

والظاهر أن تشعب المسائل الفقهية واستناد الأصولي في بحثها إلى مسالك هي في معظمها ظنية⁽¹⁷⁵⁾ جعل مجتهد هذه الأمة يحسون أكثر بما يفرضه إشكال القطع والظن في المجالات الأصولية.

(173) السبل والنحل 41/1 — 42.

(174) الغياثي 189.

(175) كـبعض الأقيسة وأخبار الأحاد وظواهر الألفاظ التي قال عنها الرازي في محصولة "إلا أن الاستدلال بالأدلة اللفظية مبني على مقدمات ظنية والمبني على المقدمات الظنية ظني فالاستدلال بالخطاب لا يفيد إلا الظن" المحصول ج 1 ق 1 ص 547 — 548.

(176) منهم القرافي '684هـ' الذي قال: "أصل التكاليف ألا تكون إلا بالعلم لقوله تعالى: (ولا تقف ما ليس لك به علم)، الإسراء 36... غير أنه لما تعذر حصول العلم في أكثر الصور أقام الشرع الظن مقامه لغلبة صوابه وندرة خطئه فأنيطت به التكاليف" شرح تنقيح الفصول 156.

وأول ما يطالعنا في هذا المقام هو تشوف جماعة منهم⁽¹⁷⁶⁾ إلى محاولة التمسك بأسباب اليقين في التوصل إلى معرفة التكليف الشرعية، إلا أن تعذر ذلك جعلهم يقبلون العمل بالظن باعتباره أميل إلى اليقين وأبعد عن الشك⁽¹⁷⁷⁾ ولأن الشارع تعبدنا بغلبة الظنون فيما ينحسم فيه باب اليقين تفاديا لقطع أسباب الاجتهاد وسد سبل الاستنباط جاء في البرهان للجويني (ت 478 هـ): "وعلى كل الحالات: التشوف بالظن إلى الخير واجتناب الضير أخرى من حل الرباط وقطع أسباب الاستنباط وتخيير الخلق بين التفريط والإفراط"⁽¹⁷⁸⁾.

والمتتبع لأقوال الأصوليين فيما يرجع لقطعية أو ظنية الطرق المؤدية إلى الفقه يجد أنهم نظروا إليها باعتبارين:

- باعتبارها أدلة كلية ذات صدارة تشريعية، وهنا ظهرت رغبتهم الواضحة في إحاطتها بسياج من القطعية لإيمانهم بوجود تحكميمها وضرورة الرجوع إليها. والأصل بهذا المفهوم لا بد أن يكون قطعيا لتضافر الأدلة على حجبيته ومشروعية العمل به.

- باعتبارها أدلة منصوبة على أحكام معينة كالمخصوص منها بعض الوقائع المحددة، وهنا ذهب جماعة من الأصوليين إلى إمكان تطرق القطع والظن إليها. ولتبسيط المسألة أكثر ارتأيت أن أتكلم عنها من خلال الآتي:

- المتمسكون بالقطع ومنهم :

(177) قال صاحب التعريفات: "الظن هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض ويستعمل في اليقين والشك، وقيل الظن أحد طرفي الشك بصفة الرجحان" التعريفات 144. وجاء في كتاب الحدود للبايجي: "الظن في كلام العرب على قسمين: أحدهما أن يكون بمعنى العلم من قوله تعالى: (إني ظننت أني ملاق حسابي)، الحاقة 19. والضرب الثاني ليس بمعنى العلم ولكنه من باب التجويز وللمنظنون مزية على سائر الوجوه التي يتعلق فيها التجويز وهذا الجنس هو الذي حددناه" الحدود 30.

(178) البرهان 758/2.

أ - ابن حزم الظاهري المتوفى سنة 456 هـ:

إن المتتبع لآراء ابن حزم الأصولية، وطريقته في استفادة الأحكام الفقهية، يجده يعارض العمل بالظن جملة وتفصيلا جاء في إحكامه: "وأما الحقيقة فإن الظن باطل بحكم النبي صلى الله عليه وسلم بأنه أكذب الحديث⁽¹⁷⁹⁾ وبنص قوله تعالى: (إن الظن لا يغني من الحق شيئا)⁽¹⁸⁰⁾. فالظن بنص القرآن ليس حقا⁽¹⁸¹⁾.

وفي هذا ما يفسر رفضه لما يتفرع عن المسائل الظنية كـ بعض صور الإجماع والأخبار والقياس، وما يتعلق بالتعليل وصور الاستدلال الأخرى. وهذا ينسجم مع مبدئه العام القائم على ضرورة توخي القطع عند استثمار الأحكام، وقد وجد ضالته في الاعتماد على ظواهر النصوص⁽¹⁸²⁾ وفي الاستعانة ببعض الأشكال المرتبة على الطريقة العقلية كما هو الشأن بالنسبة لمباحث الدليل⁽¹⁸³⁾ وما يرتبط بها عنده".

(179) رواه البخاري : عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث، ولا تحسسوا ولا تجسسوا ولا تتاجسوا ولا تحاسدوا ولا تباعضوا ولا تدابروا، وكونوا عباد الله إخوانا" فتح الباري 148/10.

(180) النجم 28.

(181) الإحكام لابن حزم 46/4.

(182) جاء في النبذة الكافية 36 : "ولا يحل لأحد أن يحيل آية عن ظاهرها ولا خبرا عن ظاهره لأن الله تعالى يقول: (بلسان عربي مبين)، (الشعراء 195)، وقال تعالى ذاما لقوم (يحرفون الكلم عن مواضعه)، (المائدة 14) ومن أحال نصا عن ظاهره في اللغة بغير برهان من آخر أو إجماع فقد ادعى أن النص لا بيان فيه .

(183) جاء في كتاب الإحكام لابن حزم 105/5 - 106 : "ظن قوم بجهلهم أن قولنا بالدليل خروج منا عن النص والإجماع، وظن آخرون أن القياس والدليل واحد فأخطأوا في ظنهم فأحش خطأ، ونحن إن شاء الله عز وجل نبين الدليل الذي نقول به بيانا يرفع الإشكال جملة فنقول وبالله تعالى التوفيق: الدليل مأخوذ من النص والإجماع. فأما الدليل المأخوذ من الإجماع فهو ينقسم إلى أربعة أقسام... وأما الدليل المأخوذ من النص فهو ينقسم أقساما سبعة كلها واقع تحت النص:

— أحدها : مقدمات تنتج نتيجة ليست منصوصة في إحداها كقوله عليه السلام: 'كل مسكر خمر وكل خمر حرام' (سنن ابن ماجه 1124/2 ولفظه كل مسكر حرام وما=

ب - أبو بكر الباقلاني (ت 403 هـ) :

نادى القاضي بقطعية الأصول الفقهية، ولما كانت طبيعة التأليف الأصولي تقتضي الحديث عما هو قطعي وعما هو ظني، فقد حاول الاقتصار على ما هو قطعي فيه ودعا إلى إخراج ما هو ظني منه كالقول في مباحث العلة ومسالكها "وتفاصيل أخبار الأحكام كأفراد الرواة والإرسال فإنه ليس بقطعي"⁽¹⁸⁴⁾. وقد عقب المازري (536 هـ) على هذا الرأي بقوله: "وعندي أنه لا وجه للتحاشي عن عد هذا الفن من الأصول، وإن كان ظنيا على طريقة القاضي في أن الأصول هي أصول العلم لأن تلك الظنيات قوانين كلييات وضعت لا لأنفسها لكن ليعرض عليها أمر غير معين مما لا ينحصر"⁽¹⁸⁵⁾.

- الداعون إلى القطع:

آمن أصحاب هذا الإتجاه بقطعية الأصول الفقهية، وحاولوا الدفاع عنها، لكنهم عند تعرضهم لبسط المسائل المتعلقة بها وجدتهم يتحدثون عما هو ظني فيها باعتبارها مباحث لا تدرس إلا في هذا العلم، فذكروها لتستقيم الصورة وترتبط الأدلة بمدلولاتها، وأهم من يمثل هذا الاتجاه :

أ - عبد الملك الجويني (ت 478 هـ) :

نص أبو المعالي في كثير من المواطن على قطعية الأصول. جاء في الغيائي: "فإن أصول المذاهب تؤخذ مأخذ القطع وهي التي تصدر عنها تفاريع المسائل"⁽¹⁸⁶⁾ ثم عاد ليحدد مجالات

= أسكر كثيره فقليله حرام). النتيجة: كل مسكر حرام. فهاتان المقدمتان دليل برهاني على أن كل مسكر حرام.

(184) الموافقات 31/1.

(185) نفسه 31/1.

(186) الغيائي 297.

هذا القطع في ثلاث مسائل قال عنها: "القواطع الشرعية ثلاثة: نص من كتاب الله لا يتطرق إليه التأويل، وخبر متواتر عن الرسول صلى الله عليه ولا يعارض إمكان الزلل روايته ونقله، ولا تقابل الاحتمالات منته وأصله، وإجماع منعقد" (187).

وهو إذ يصرح بهذا يعترف ضمناً بوجود أدلة أخرى غير قاطعة إلا أنه لم يجد محيداً عن اعتبارها من جملة أصول الفقه، وقد تنبه إلى ذلك في كتابه البرهان فقال: "فإن قيل: تفصيل أخبار الأحاد والأقيسة لا يلقى إلا في الأصول وليست قواطع. قلنا حظ الأصولي إيانة القاطع في العمل بها، ولكن لا بد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط الدليل به" (188).

والملاحظ أن ما أجاب به الجويني لم يصادف قبولا من بعض الأصوليين كالمازري (ت 536 هـ) الذي رأى أنه "يحسن من أبي المعالي ألا يعدها من الأصول لأن الأصول عنده هي والأدلة عنده ما يفضي إلى القطع" (189).

وقال الشيخ ابن عاشور معقبا على نص الجويني: "وهو اعتذار واه لأننا لم نرهم دونوا في أصول الفقه أصولاً قواطع يمكن توقيف المخالف عند جريه على خلاف مقتضاها كما فعلوا في أصول الدين بل لم نجد القواطع إلا نادرة" (190).

(187) نفسه

(188) البرهان 86/1.

(189) الموافقات 32/1.

(190) مقاصد الشريعة 7.

وقد وجدت الجويني في كتابه الإرشاد على أنه لا مانع من العمل بما سبيله الظن بشرط ألا يكون ذلك موصلاً إلى ما يستحيل في العقل، أو يناقض الشرع كتاب الإرشاد ص 359 — 360.

ب - محمد الطاهر بن عاشور (ت 1393، هـ) :

ذهب الشيخ ابن عاشور في كتابه إلى أنه لا سبيل إلى تحقيق القطعية إلا في علم المقاصد الشرعية فقال: "فنحن إذا أردنا أن ندون أصولا قطعية للفقه في الدين حق علينا أن نعد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين ونعيرها بمعيار النظر والنقد فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة"⁽¹⁹¹⁾.

وبعد تتبعي لما ورد عنده في هذا المجال وجدته قد تخلّى عن أصله في المسألة لأنه قرر في موطن آخر من كتابه إمكان طريان القطع والظن على المقاصد الشرعية فقال: "وعلى هذا فالحاصل للباحث عن المقاصد الشرعية قد يكون علما قطعيا أو قريبا من القطعي. وقد يكون ظنيا"⁽¹⁹²⁾.

وبهذا يتضح أن أصحاب هذا الاتجاه وإن كانوا من أنصار نشد القطعية للأصول عند التنظير والتأصيل فإنهم لم يستطيعوا التخلص مما كان منها ظنيا عند التفريع والتفصيل فماذا عن الاتجاه الثالث؟.

القائلون بالقطع والظن معا :

ويمثلهم جماعة من الأصوليين الذين لم يروا ضرورة لإبعاد بعض الأدلة الظنية عن المباحث الأصولية. ويمكن أن نميز في هذا الاتجاه بين مذهبين:

(191) مقاصد الشريعة 8.

(192) مقاصد الشريعة 40.

أ - المذهب الأول :

اصطلح أصحابه على تسمية ماكان من الأصول قطعيًا كالمتواترات المرتبطة بالنصوص غير المحتملة دليلًا، وما كان منها ظنيًا كالعمومات وأخبار الآحاد أمانة. جاء في نهاية السؤل : "واعلم أن التعبير بالأدلة مخرج لكثير من أصول الفقه كالعمومات وأخبار الآحاد والقياس والاستصحاب وغير ذلك، فإن الأصوليين وإن سلموا العمل بها فليست عندهم أدلة للفقه بل أمارات له"⁽¹⁹³⁾.

لذلك عمد القائلون بهذه التفرقة إلى التمييز بين الدليل والأمانة. جاء في محصول الرازي (ت 606 هـ): "وأما الدليل فهو الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم وأما الأمانة فهي التي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيها إلى الظن"⁽¹⁹⁴⁾.

ب - المذهب الثاني :

آمن أصحابه باحتواء أصول الفقه للأدلة القطعية والظنية إلا أنهم لم يكلفوا أنفسهم عناء التفريق بين الدليل والأمانة. جاء في كتاب اللمع: "وقال أكثر المتكلمين: لا يستعمل الدليل إلا فيما يؤدي إلى العلم، فأما فيما يؤدي إلى الظن فلا يقال له دليل وإنما يقال له أمانة. وهذا خطأ لأن العرب لا تفرق في تسمية بين ما يؤدي إلى العلم أو الظن، فلم يكن لهذا الفرق وجه"⁽¹⁹⁵⁾.

وقد علل هؤلاء عدم تمييزهم بين الدليل والأمانة "بكون المستدل بالدليل المؤدي إلى غلبة الظن قد توصل به إلى العلم

(193) نهاية السؤل 8/1.

(194) المحصول ج 1 ق 1 ص 105 والمسودة 573 وحاشية التفتازاني 40/1.

(195) اللمع 5.

والقطع لأن القياس والمستدل بخبر الأحاد إذا عمل به فقد علم أنه قد عمل ما أمره به ربه وافترضه عليه لأن الذي كلف هو الاجتهاد في بلوغ غلبة الظن وهو متيقن وجود ذلك منه⁽¹⁹⁶⁾.

هذه باختصار أهم الآراء التي تعبر عن مواقف الأصوليين من إشكال القطع والظن في الأدلة الفقهية فماذا عن رأي الشاطبي؟.

- رأي الشاطبي :

لم ينكر أبو إسحاق إمكان تطرق الظن إلى بعض آحاد الأدلة والفروع الفقهية لأنها قابلة لتفاوت الأنظار وتطرق الاحتمالات، لكنه عمل على إخراجها من حيز الظنية، ونظمها في سلك الأصول الكلية. وما تصديره لأول مقدمة في موافقاته للاستدلال على قطعية أصول الفقه إلا شعور منه بما يفرضه هذا الإشكال في الأبحاث الأصولية.

وقد مر بنا في كلام سابق أن بعض الأصوليين نادوا أيضا بقطعية الأصول، إلا أنني ألمعت حين عرضي لوجهات نظرهم إلى بعض ما نتج عن أقوالهم:

- فالباقلاني اضطره القول بذلك إلى إخراج بعض المباحث عن أصول الفقه لظنيتها.

- والجويني اعتذر عن إدخالها فيه رغم ظنيتها.

(196) الحدود للباي 38.

وقد ذهب بعض محدثي الشيعة إلى أنه "لا مانع شرعا وعقلا من حيث الإمكان والمبدأ أن يعتبر الشارع الظن طريقا إلى معرفة الأحكام الشرعية بشرطه وشروطه لكنه لا يسوغ لأحد أن يطلب الحكم الشرعي بالظن إلا بعد قيام الدليل على اعتبار هذا الظن".

علم أصول الفقه في ثوبه الجديد 221 والنص والاجتهاد 17.

- والظاهر بن عاشور تراجع عن قوله بقطعية المقاصد الشرعية وسلم بإمكان تطرق الظن إليها.

أما ابن حزم الذي التزم بمبدئه القائم على اجتناب إعمال الظن في المسائل الفقهية، فأملاحظ أنه أكثر من إحالة العديد من القضايا على الإباحة الشرعية⁽¹⁹⁷⁾ كما ألقى بالبحث الأصولي في رحاب البراهين العقلية سعياً منه إلى محاولة بناء الأحكام على أدلة تعطي نتائج قطعية.

وبإمعان النظر فيما ورد عند الشاطبي نجده قد احترز احترازاً مطرداً من أن ينعت الأصول الكلية بالظنية مادام قد استدل على قطعيتها في أول مقدمة علمية⁽¹⁹⁸⁾.

لكنه لم يخالف غيره في القول بإمكان تطرق الظن إلى أحاد الأدلة الخاصة كبعض صور الأقيسة وأخبار الأحاد وظواهر الألفاظ. جاء في الموافقات: "فالمعمدة بالمقصد الأول الأدلة الشرعية، ووجود القطع فيها على الاستعمال المشهور معدوم أو في غاية النذور. أعني أحاد الأدلة فإنها إن كانت من أخبار الأحاد فعدم

(197) نص ابن حزم في مواطن من كتبه على أن ما لم يرد بشأنه نص بالإيجاب أو التحريم يحمل على العفو أو الإباحة. جاء في النبهة الكافية ص 67: "وما لم يأت به أمر ولا نهى فهو مباح لقوله تعالى: (خلق لكم ما في الأرض جميعاً) البقرة 28. أما ابن قيم الجوزية فقد عد على الظاهرية أخطاء قال عن أحدها: "الخطا الثالث: تحميل الاستصحاب فوق ما يستحقه وجرمهم بموجبه لعدم علمهم بالناقل. وليس عدم العلم علماً بالعدم" ينظر إعلام الموقعين 29/1.

(198) يرى الشاطبي أن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية لأنها راجعة إلى كليات الشريعة، واستدل على صحة دعواه بثلاثة أمور :

— أحدها : أنها ترجع إما إلى أصول عقلية وهي قطعية وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة وذلك قطعي أيضاً.

— والثاني : أنها لو كانت ظنية لم تكن راجعة إلى أمر عقلي إذ الظن لا يقبل في العقلية، ولا إلى كلي شرعي لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات.

— الثالث : أنه لو جاز جعل الظني أصلاً في أصول الفقه لجاز جعله أصلاً في أصول الدين، وليس كذلك باتفاق" ينظر الموافقات 29/1...

إفادتها القطع ظاهر، وإن كانت متواترة، إفادتها القطع موقوفة على مقدمات جميعها أو غالبها ظني، والموقوف على الظني لا بد أن يكون ظنياً⁽¹⁹⁹⁾.

ولكي يخرج هذه الأدلة من حيز الظن إلى إفادة القطع فإنه عمل على نظمها في سلك الكليات الشرعية، وذلك بجمع شتاتها عن طريق استقراء الأحاد الجزئية:

- فإن كان ذلك من قبيل النصوص النقلية كالأدلة المنصوبة على الإيجاب أو التحريم مثلاً، فإن سبيل تحقيق القطع فيها يتطلب العمل على تعزيزها بمجموع أدلة أخرى عن طريق التتبع والاستقراء. جاء في الموافقات: "وإنما الأدلة المعتبرة هنا: المستقراء من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواتر القطع وهذا نوع منه. فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب... ومن هذا الطريق ثبت وجود القواعد الخمس كالصلاة والزكاة وغيرهما قطعاً، وإلا فلو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله: (أقيموا الصلاة)⁽²⁰⁰⁾ أو ما أشبه ذلك لكان في الاستدلال بمجرد نظر من أوجه، لكن حف بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ما صار به فرض الصلاة ضرورياً في الدين لا يشك فيه إلا شاك في أصل الدين⁽²⁰¹⁾.

(199) الموافقات 35/1.

(200) جزء من آية وزدت في سور كثيرة مثل :

البقرة 43 والنساء 77 والأنعام 72.

(201) الموافقات 36/1.

وأما إذا كان الدليل من قبيل ما يجري في مسائل خاصة، كبعض صور الأخبار والقياس فإن إضفاء المشروعية على العمل به تابع لما قرره الشاطبي في أصل المسألة، وذلك بالعمل على رده إلى كلي شرعي معتبر يقول : "ولا يقال إن الظن معتبر شرعا في الأحكام الشرعية كالمستفاد من أخبار الآحاد والقياس وغيرهما... لأننا نقول: ما كان من الظنون معتبرا شرعا فلاستناده إلى أصل شرعي حسبما تقدم في موضعه من هذا الكتاب"⁽²⁰²⁾.

ومما يمكن سوقه في معرض بيان موقفه من الظن الاستئناس بما أورده في الاعتصام الذي وزع الظن فيه علي محال ثلاثة:

- أحدها : الظن في أصول الدين فإنه لا يغني عن العلماء لاحتماله النقيض عند الظان، بخلاف الظن في الفروع فإنه معمول به عند أهل الشريعة للدلائل الدال على إعماله، فكان الظن مذموما إلا ما تعلق منه بالفروع، وهذا صحيح ذكره العلماء في الموضع⁽²⁰³⁾.

- والثاني : الظن المرتبط بترجيح "أحد النقيضين على الآخر من غير مرجح"⁽²⁰⁴⁾ وهذا مذموم لأنه ضرب من التحكم.

- والثالث : الظن المستند إلى أصل قطعي. وهذا مما يصح العمل به بخلاف ظني الأصل إذ لا بد أن يرجع إلى قطعي كذلك. أما ما لا يستند إلى شيء أصلا فلا يجوز العمل به كما هو معلوم⁽²⁰⁵⁾.

(202) الموافقات 4/85 - 86.

(203) الاعتصام 1/235.

(204) نفسه 1/235.

(205) نفسه 1/235.

ويبدو لي بعد هذا العرض أنه عالج إشكال القطع والظن في القضايا الأصولية بوعي ناضج، كما سخر لتقديم آرائه منهاجاً متماسكاً، فعمد إلى التفريق بين الأصول الشرعية ككليات عامة وبين الأدلة الخاصة التي تجرى في مواطن معينة، ليجزم بأنه لا سبيل إلى احتمال تطرق الظن إلى الأولى. وإمكان دخوله في الثانية كما عمل على إكساب هذه الأخيرة صفة القطعية بردها إلى الكليات الشرعية ونظمها في سلك الاستقراءات المعتمدة.

وبهذا التوجيه يكون قد تجاوز ما وقع فيه غيره من الأصوليين حيث لم يعمد إلى إخراج ما كان من الأصول ظنياً كما فعل الباقلاني وابن حزم ولم يعتذر عن إدخال ما كان منها غير قطعي كالجويني، ولم يتراجع عن القول بقطعيتهما كما فعل الشيخ ابن عاشور على ما مر تفصيله سابقاً.

نظرته إلى شمولية الشريعة الإسلامية

اخترت أن أذيل حديثي عن الجانب النظري بالتطرق إلى بحث نظرة الشاطبي لشمولية الشريعة الإسلامية، وهذا لا يعني أنني وفيت هذا الجانب حقه، ولا بلغت به مقصده، ولكني حاولت استجلاء كبريات القضايا التي تخصه، وللحديث بقية عند التعرض للجوانب العلمية والمنهجية عنده.

فقد مر بنا أنه دعا إلى بحث القضايا الأصولية وفق ما تقتضيه المجاري الشرعية، بعيدا عن الإغراق في الاستعانة بالأساليب اليونانية. وأنه حرص على إضفاء القطعية على الأصول الفقهية.

وليأتى لي ربط المعالم النظرية بهذه الشمولية، ارتأيت أن أفرد مبحثا أحدث فيه عنها سواء تعلق الأمر بتنزيلها وفهمها أم بنظر المجتهد إليها.

فعلى مستوى التنزيل والفهم يرى الشاطبي: "أن الله تعالى وضع هذه الشريعة حجة على الخلق كبيرهم وصغيرهم، مطيعهم وعاصيهم، برهم وفاجرهم، لم يختص بها أحدا دون أحد"⁽²⁰⁶⁾.

وإذا كان الأمر كذلك : "فهي عامة أيضا بالنسبة إلى عالم الغيب وعالم الشهادة من جهة كل مكلف، فإليها نرد كل ما جاءنا من جهة الباطن كما نرد إليها كل ما في الظاهر"⁽²⁰⁷⁾.

(206) الاعتصام 338/2.

(207) الموافقات 275/2.

- وأما على مستوى العمل الاجتهادي فيرى أن "مأخذ الأدلة عند الراسخين إنما هو أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر ببينها إلى ما سوى ذلك من مناحيها"⁽²⁰⁸⁾.

- وليبيان مفهوم هذه العمومية، فقد ارتأيت أن أتحدث عنها من خلال الآتي:

أ - الشمول وفهم الخطاب الشرعي :

انطلاقاً من شمولية الخطاب الشرعي، سواء على مستوى الفهم أم على مستوى التنزيل. وانطلاقاً من ضرورة إلزام كل المخاطبين به، فقد ذهب الشاطبي إلى أن النصوص الشرعية يجب أن تقع في الفهم موقعاً عاماً، يشترك فيه الخاصة والعامة:

"فإنها لو كانت مما لا يدركه إلا الخواص لم تكن الشريعة عامة ولم تكن أمية، وقد ثبت كونها كذلك فلا بد أن تكون المعاني المطلوب علمها واعتقادها سهلة المأخذ"⁽²⁰⁹⁾ وهذا يدل على أن مبدأ عمومية الشريعة لا يتحقق إلا بمراعاة المستوى العام للفهم الجمهوري⁽²¹⁰⁾ كما أن فهم الناظر إلى النصوص الشرعية يجب ألا يتجاوز حدود ما تألفه العرب في مجاري خطابها⁽²¹¹⁾ وذلك بطلب

(208) الاعتصام 338/2.

(209) الموافقات 88/2.

(210) "ولذلك أنزل القرآن على سبعة أحرف واشتركت فيه اللغات حتى كانت قبائل العرب تفهمه" ينظر الموافقات 85/2.

(211) الموافقات 79/2.

المعاني في سياقها التركيبي إذا كان المعنى الإفرادي دونها في الوصول إلى الغرض⁽²¹²⁾.

ب - الشمول وقطعية الأصل الفقهي :

تعتبر الأصول عند الشاطبي كليات شرعية مقطوعا بها لأن: "العلم بها مستفاد من الاستقراء الناظم لأشئآت أفرادها"⁽²¹³⁾.

وما دامت كذلك فلا يستقيم العمل بها إلا إذا كانت عامة ومطردة في كل الوقائع والحالات ومراعية للعوائد والخصوصيات، لذلك اعتبر هذا العموم أول خاصية⁽²¹⁴⁾ في الكليات الشرعية. كما اعتبر تخلفها عنها أمرا قادحا فيها :

"فإذا كل أصل شرعي تخلف عن جريانه على هذه المجاري، فلم يطرد ولا استقام بحسبها في العادة، فليس بأصل يعتمد عليه، ولا قاعدة يستند إليها"⁽²¹⁵⁾ وذلك لأن الكلي من حيث هو كلي أمر عام حاكم على جزئيات كثيرة في حدود ما جرت به عوائد المكلفين، ووفق ما اقتضته حكمة الشارع النزيه.

ج - الشمول وإعمال الدليل الشرعي :

إن منهج الشاطبي في التعامل مع المسالك الاستنباطية يقوم على تجاوز الاكتفاء بالنصوص التفصيلية، والركون إلى أحاد

(212) نفسه 87/2.

(213) نفسه 77/1.

(214) حصر الشاطبي هذه الخواص في ثلاثة أشياء هي :

أ - العموم والاطراد

ب - الثبوت من غير زوال

ج - كون الأصل حاكما لا محكوما عليه، الموافقات 78/1 - 79.

(215) الموافقات 265/3.

الأدلة، وقد مر بنا كيف أنه نظر إلى عمومية الشريعة من حيث تنزيلها وفهمها، وكيفية استفادة الأحكام منها. لذلك فهو يرى أن شموليتها أمر لا يستقيم إلا بالنظر في مصادرها ومواردها وتنزيل عامها على خاصها وحمل مطلقها على مقيدها، وجمع شتات أدلتها في سلك كلياتها، وما دام العموم أهم خاصية فيها فإن تحقق عطائها لا يتصور إلا بإمكان تحكيمها في مختلف الفروع وشتى الحالات. جاء في الموافقات:

"لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينات، وكانت هذه الوجوه مبثوثة في أبواب الشريعة وأدلتها غير مختصة بمحل دون محل، ولا باب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فيها أيضا عاما لا يختص بجزئية دون أخرى لأنها كليات تقضي على كل جزئي تحتها"⁽²¹⁶⁾.

وبهذا الاعتبار لم يعد إشكال تعدد الوقائع قائما لأن تطبيق مبدأ شمولية الفهم وعمومية النظر عند الاستنباط جعل من الكليات الشرعية قانونا عاما لاستثمار الأحكام: "فلذلك جرت الأحكام الشرعية في أفعال المكلفين على الإطلاق، وإن كانت آحادها الخاصة لا تنتهي فلا عمل يفرض ولا حركة ولا سكون يدعى إلا والشريعة عليه حاكمة أفرادا وتركيبا وهو معنى كونها عامة"⁽²¹⁷⁾. هذه جولة قصيرة في رحاب المعالم النظرية، فماذا عن المعالم العلمية؟.

(216) نفسه 5/3...

(217) نفسه 78/1.

الفصل الثاني :

المقومات العلمية

تحدث الشاطبي عن زاد المجتهد العلمي وحصره في مسألتين :

- إحداهما : العلم بالمقاصد الشرعية، والثانية التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها⁽²¹⁸⁾ ثم جعل العلم بالمقاصد هو المطلوب بالأصالة، أما العلوم المساعدة على التمكن من الإستنباط فهي كالخادمة للأولى، لذلك لم يشرط في المجتهد أن يبلغ درجة الأئمة فيها، أو أن يكلف نفسه عناء البرهنة عليها في علم الأصول فمن "فعل ذلك فقد أدخل في علمه علما آخر ينظر إليه بالعرض لا بالذات"⁽²¹⁹⁾.

ولعل أوثق العلوم صلة بفهم الشريعة هو علم اللغة العربية⁽²²⁰⁾. جاء في الاعتصام: "ومن ليس له أصالة في اللسان العربي فعما قريب يفهم كتاب الله على غير وجهه، كما أن من لم يتفقه في مقاصد الشريعة فهمها على غير وجهها"⁽²²¹⁾. فماذا عن مسألة المقاصد أولا؟

(218) الموافقات 105/4 - 106.

(219) نفسه 110/4.

(220) نفسه 114/4 جاء فيه : "وأما الثاني من المطالب وهو فرض علم تتوقف صحة الاجتهاد عليه، فإن كان ثم علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة الا بالاجتهاد فيه فهو لابد مضطر اليه إلا أن هذا العلم مبهم في الجملة: فيسأل عن تعيينه والأقرب في العلوم أن يكون هكذا علم اللغة العربية ولا أعني بذلك النحو وحده ولا التصريف وحده ولا اللغة ولا علم المعاني ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان بل المراد جملة علم اللسان".

(221) الاعتصام 175/2.

المبحث الأول :

دعوته إلى الإمام بالمقاصد الشرعية

لم يكن تطرق أبي إسحاق لموضوع المقاصد أمراً جديداً في الأوساط العلمية فقد سبقه إلى ذلك متقدمو الأصوليين.

ومعلوم أن سلفنا الصالح كان واعياً بدور الحكم والمقاصد في المجالات الاجتهادية، إذ لم يكد ينته عصر الخلفاء الراشدين حتى كانت أنماط الاستنباط قد استقرت قواعدها على يد نبي الإسلام: محمد صلى الله عليه وسلم، وصحابته رضوان الله عليهم، وكان على الأئمة من بعدهم أن يوسعوا دائرة ما انتهى إليه الأوائل لمواجهة الأحداث المستجدة والنوازل المتزايدة. وهكذا أدت مختلف التطورات الحياتية إلى بلورة أنماط التشريع وطرق الاستنباط، وأسفرت معطيات التعامل مع النصوص، واعتراك سبل الاستدلال عن ظهور مسميات أخرى اتسع مجال الأخذ بها في هذا المذهب أو ذلك. كما أحس الناظرون في الأدلة الفقهية بقيمة المعاني التي تضمنتها النصوص الشرعية وإمكان الاعتماد عليها في مجال الاجتهاد، فتوصلوا بعد طول تتبع ونظر إلى أن معتمد السلف الصالح في استثمار الأحكام كان يقوم في كثير من الأحيان على مراعاة مصالح المكلفين في ظل المقاصد الشرعية، والمتتبع لكيفية معالجة الشاطبي لمبحث المقاصد يجد أن له فيها نظرين:

- أحدهما : يهتم بالجانب العلمي لدى المجتهد، حيث جعل ضابط فهم الناظر في الأحكام الشرعية مرتبطاً بمدى موافقته لمقصود الشرع بناء على "أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة

المصالح الأخروية والدينية"⁽²²²⁾. وقد انبنى على ذلك ذهابه إلى أنه:

"تم بالاستقراء التام أن المصالح على ثلاث مراتب: فإذا بلغ الإنسان مبلغا فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزيله منزلة الخليفة للنبي صلى الله عليه وسلم في التعليم والفتيا بما أراه الله"⁽²²³⁾.

وبهذا أصبحت مهمة الفهم والنظر عند الأصوليين رهينة بمدى انضباطها بالمقاصد العامة في التشريع لأنه:

"لا بد من اعتبار الموافقة لقصد الشارع لأن المصالح إنما اعتبرت مصالح من حيث وضعها الشارع كذلك"⁽²²⁴⁾.

وحاصل المسألة أن عمل المنتصبين لمهمة الإفتاء ينبغي أن يكون موجها بموافقة المقاصد الشرعية، لأن مهمتهم تكمن في اجتهداهم في إصابة قصد الشارع. جاء في الموافقات:

فلم يظهر إذا من قصد الشارع وضع أصل للاختلاف بل وضع موضع* للاجتihad في التحويم على إصابة قصد الشارع الذي هو واحد"⁽²²⁵⁾.

وقد استطاع أن يؤسس بإرشاده إلى هذا الضابط المقصدي قانونا توفيقيا عمل في كثير من الأحيان على رفع الإشكالات

(222) الموافقات 37/2.

(223) الموافقات 106/4 - 107.

(224) نفسه 47/1.

* لعل الصواب أن يقال :

"بل وضع موضعا للاجتihad بنصب (موضعا) على المفعولية المطلقة، إذ لم أجد وجها لرفعها، وربما كان خطأ مطبعيا".

(225) الموافقات 128/4.

الواردة على الباحث عن موقف الأصوليين من بعض الأدلة الآيلة إلى رعاية المصالح وذلك بإخضاعها إلى معايير تأتي المقاصد في مقدمتها.

- والثاني يهتم بالجانب العملي لدى المجتهد لأن نظر أبي إسحاق إلى المقاصد الشرعية على أنها كليات قطعية⁽²²⁶⁾ جعله يستغل هذا الفهم ليوظفها في استنباط الأحكام العملية من خلال رد الفروع إلى أصولها وإحكام العلاقة بين الكليات وجزئياتها.

ولما كان المقصود الشرعي من الخطاب الوارد على المكافين هو تفهيم ما لهم وما عليهم مما هو مصلحة لهم في دنياهم وأخراهم⁽²²⁷⁾ فقد حقق على كل ناظر في المسائل الشرعية استحضر هذا القصد لأن حقيقة الاجتهاد تكمن "في التحويم على إصابة قصد الشارع"⁽²²⁸⁾. والقول الجامع لهذا الأمر أن: "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا"⁽²²⁹⁾.

وقد اقتضى منهجه في تناول فكرة المقاصد أن يجعل من المصالح مادة مبلورة لأهداف الشارع العامة، لذلك رام في حديثه عنها نفس التقسيم الذي خص به المقاصد.

وأول ما يطالعنا في هذا المقام: تصنيفه المصالح إلى ما يقع في رتبة الضروري والحاجي والتحسيني⁽²³⁰⁾. ومعلوم أن هذه المراتب - بالنظر إلى قوتها - ليست على درجة واحدة "فإن

(226) جاء في الموافقات 30/1 : "وأعني بالكليات هنا : الضروريات والحاجيات والتحسينيات".

(227) الموافقات 344/3.

(228) نفسه 128/4.

(229) نفسه 168/2.

(230) نفسه 27/4.

الأوامر المتعلقة بالأمور الضرورية ليست كالأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية ولا التحسينية، ولا الأمور المكملة للضروريات كالضروريات أنفسها بل بينها تفاوت معلوم، بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزان واحد، كالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيد كالنفس، ولا النفس كالعقل إلى سائر أصناف الضروريات⁽²³¹⁾.

وقد ترتب على ذلك أنه إذا دار الأمر بين مصلحتين ضروريتين قدمت أقواهما، مثاله: "أن النفوس محترمة محفوظة ومطلوبة الإحياء بحيث إذا دار الأمر بين إحيائها وإتلاف المال عليها، أو إتلافها وإحياء المال كان إحيائها أولى، فإن عارض إحيائها إماتة الدين كان إحياء الدين أولى وإن أدى إلى إماتتها... ومع ذلك فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم وهو جملة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا لا من حيث أهواء النفوس"⁽²³²⁾.

وبتأملنا في طريقة بحثه موضوع المصالح نجده قد وجه حديثه عنها بجملة أمور أهمها:

أ - إيمانه أن فكرة المصالح لا يمكن التكلم عنها إلا في جانب المخاطبين ما دام الله تعالى غنيا عن العالمين فـ"القاعدة المقررة أن الشرائع إنما جيء بها لمصالح العباد، فالأمر والنهي والتخيير جميعا راجعة إلى حظ المكلف ومصلحه لأن الله غني عن الحظوظ منزّه عن الأغراض"⁽²³³⁾.

وإلى هذا المعنى ذهب أصوليو الأشاعرة عموما، لذلك وجدت الغزالي (ت 505 هـ) يبحث من جانبه هذه المسألة ليوفق

(231) نفسه 209/3.

(232) نفسه 39/2.

(233) الموافقات 148/1.

بين تنزيه الخالق سبحانه عن الأغراض والقول بمفهوم المصالح فقال في شفاء الغليل: "ونحن وإن قلنا إن الله سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء بعباده وأنه لا يجب عليه رعاية الصلاح، فلا ننكر إثارة العقول إلى جهة المصالح والمفاسد وتحذيرها المهالك، وترغيبها في جلب المنافع والمقاصد، ولا ننكر أن الرسل عليهم السلام بعثوا لمصالح الخلق في الدين والدنيا رحمة من الله على الخلق وفضلا لا حتما ووجوبا عليه، قال الله تعالى: (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) (234)(235).

ب - ومن الأمور التي وجه بها حديثه عن المصالح أيضا تأكيده على ضرورة الربط بين مصالح الدنيا والآخرة، فلا اعتبار للأولى إلا من جهة كونها خادمة للثانية، وذلك تلافيا لتحكيم الأهواء في جلب منافع الدار الدنيا. جاء في الموافقات: "المصالح المجتنبية شرعا والمفاسد المستدفة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية" (236).

وقد ترتب عن القول بذلك اشتراطه موافقة المصالح عموما للمقاصد الشرعية، فهو يرى أنه "لا بد من اعتبار الموافقة لقصد الشارع لأن المصالح إنما اعتبرت مصالح من حيث وضعها الشارع كذلك" (237).

ج - ومن بين ما أكده أيضا أثناء معالجته لقضايا المصالح الشرعية: تنبيهه على أن العقل لا في دخل له فيها بناء على أن ذلك

(234) الأنبياء 106.

(235) شفاء الغليل 162.

(236) الموافقات 37/2.

(237) الموافقات 41/1.

من اختصاص الشرع فقال : "كون المصلحة مصلحة والمفسدة مفسدة كذلك مما يختص بالشارع لا مجال للعقل فيه بناء على قاعدة نفي التحسين والتقبيح. فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة فهو الواضع لها مصلحة"⁽²³⁸⁾. وفي هذا المجال وجدته يورد اعتراضا على من قال⁽²³⁹⁾: "ومن أراد أن يعرف المناسبات في المصالح والمفاسد راجعها من مرجوحها، فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشارع لم يرد به ثم يبنى عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا التعبدات التي لم يوقف على مصالحها ومفاسدها"⁽²⁴⁰⁾ بقوله : "إن العادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل اللهم إلا أن يريد هذا القائل أن المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها بعد وضع الشارع أصولها كذلك لا نزاع فيه"⁽²⁴¹⁾.

من هذا يتبين أن موقف الشاطبي من المصالح يتحدد بمدى انضباطها بالأدلة الشرعية وموافقتها لقصد الشارع النزيه ما دام منهجه في بحثها يقتضي استقراء مواقعها، وتتبع معانيها في مختلف الأدلة المبنوثة في أبواب الشريعة. فماذا عن دعوته إلى العلم باللغة العربية؟

(238) الموافقات 2/315.

(239) المقصود به : عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي قاسم السلمي الملقب بسلطان العلماء المتوفى سنة 660هـ والنص كما ورد في كتابه: قواعد الأحكام في مصالح الأناس هو: 'ومن أراد أن يعرف المناسبات والمصالح والمفاسد راجعها من مرجوحها، فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشارع لم يرد به ثم يبنى عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده. ولم يفهم على مصلحته أو مفسدته' ينظر قواعد الأحكام 10/1.

(240) الموافقات 2/48.

(241) نفسه 2/48.

المبحث الثاني :

دعوته إلى العلم باللغة العربية

لقد شرف الله العربية فجعلها لغة القرآن، وضمنها أسرار الفصاحة والبيان، وجعلها سببا لمعرفة قواعد الطاعات وأصول الأحكام، لذلك أقبل العلماء عليها وعظم تعلقهم بها يحذوهم فيه أمران:

- أحدهما : يرجع إلى إحساسهم الصادق بمكانتها وعلو قدرها على سائر اللغات. فقد "نقل صاحب كتاب الزينة عن علي كرم الله وجهه "أن كلام العرب كالميزان الذي يعرف به الزيادة والنقصان، وهو أعذب من الماء وأرق من الهواء فإن فسرته بذاته استصعب، وإن فسرته بغير معناه استحال، فالعرب أشجار وكلامهم ثمار يثمرون والناس يجتنون، بقولهم يقولون وإلى علمهم يصيرون"⁽²⁴²⁾.

وإلى مثل هذا ذهب ابن فارس المتوفى سنة 395 هـ وانتهى إلى أنه "لما خص جل ثناؤه اللسان العربي بالبيان علم أن سائر اللغات قاصرة عنه وواقعة دونه"⁽²⁴³⁾.

والواقع أن شرف هذه اللغة مرتبط بالقرآن لأنه بها نزل وعلى معهود خطاب أهلها حل وحرم.

(242) كتاب الزينة 61/1.

(243) الصاحبي 16.

"وإنما يعرف فضل القرآن من كثر نظره واتسع علمه وفهم
مذاهب العرب وافتنانها في الأساليب"(244).

وهذا هو السر في مبالغة علماء الإسلام في الاعتزاز بها
والتحفز للعناية بها والمحافظة عليها كيف لا، وفهم أمور الدين
متوقف عليها "لقد عرف العرب كمال لغتهم في القرآن فاجتمعوا
عليه ولو لا ما استقر من فطرتهم في ذلك لما كان لهم عليه اجتماع
ولا كان لهم في إعجازه إجماع"(245).

- أما الأمر الثاني فيرجع إلى إدراكهم أن تعلمها سبب في
فهم ما جاء في القرآن وورد في سنة النبي عليه الصلاة والسلام.
جاء في كتاب الرسالة: "وإنما بدأت بما وصفت من أن القوآن نزل
بلسان العرب دون غيره لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب
أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه
وتفرقها"(246).

لقد عرف الإلمام بالعربية حضورا بارزا في سائر العلوم
الإسلامية، فأصبحت مسألة التضلع منها، والوقوف على أسرارها
أمرا مسلما عند المسلمين: "ذلك أنهم لا يجدون علما من العلوم

(244) تأويل مشكل القرآن 12. وتبقى أفضلية العربية على غيرها من اللغات محل نظر
عند ابن حزم الظاهري الذي ذهب في احكامه الى أن القول بها "لا معنى له لأن
وجوه الفضل معروفة، وإنما هي بعمل أو اختصاص، ولا عمل للغة ولا جاء نص
في تفضيل لغة على لغة".

الإحكام لابن حزم 33/1.
ومعلوم أن هذا الحكم صادر عن نظرة مجردة الى اللغة من حيث كونها ظاهرة
اجتماعية قادرة على خلق نشاط تواصل بين الناس.

(245) نحو وعي لغوي 131.

(246) الرسالة 50.

الإسلامية فقها وكلامها وعلمي: تفسيرها وأخبارها إلا وافتقاره إلى العربية بين لا يدفع ومكشوف لا يتقنع" (247).

ونظرا لإيمان أهل الاختصاص بهذه الضرورة فقد ذهبوا إلى أن: "العلم بلغة العرب واجب على كل متعلق من العلم بالقرآن والسنة" (248). كما ذهبوا إلى أن التقصير في طلبها وضعف الهمم عن تعلمها سبب في مجانبة سبل الهداية ومواقعة الزلل والضلال. جاء في كتاب الخصائص:

"وذلك أن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها وحاد عن الطريقة المثلى إليها فإنما استهواه واستخف حلمه ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة" (249).

لذلك شحذ المهتمون العزائم للقيام بهذا الأمر "قالعرب بحكم مميزات حضارتهم وبحكم اندراج نصهم الديني في هذه المميزات قد دعوا إلى تفكر اللغة في نظامها وقدسيتها ومراتب إعجازها فأفضى بهم النظر لا إلى درس شمولي كوني للغة فحسب بل قادهم النظر أيضا إلى الكشف عن كثير من أسرار الظاهرة اللسانية مما لم تهتد إليه البشرية إلا مؤخرا بفضل ازدهار علوم اللسان منذ مطلع القرن العشرين" (250).

ولعل السبب في بلوغ اللغة العربية هذه الدرجة من الحفظ والصيانة ووصولها إلى تلك المرتبة التي أرادها الله تعالى لها هو تضافر جهود العلماء من أجل العناية بها والعمل على تيسير سبل جمعها وضبط أصولها كل حسب اختصاصه لذلك "رأينا العلماء

(247) المفصل 8/1.

(248) الصاحبى 50.

(249) الخصائص 245/3.

(250) التفكير اللساني 26.

باللغة العربية قد كفوا الناس مؤونة هذا الشأن وأحكموا إحكاما بينا لما دونوه من أشعار الشعراء وألفوه من المصنفات ووصفوه من الصفات في كل ما قدروا عليه مما يحتاج الناس إلى استدراكه حتى لعلمهم لم تفهم كلمة غريبة ولا حرف نادر إلا وقد ربطوه بأوثق رباط وعقلوه بأحكم عقال، ورسموا في ذلك رسوما وعولوا في ذلك على الشعر والاحتجاج⁽²⁵¹⁾.

وإذا نحن أجلنا النظر في جهود أهل الفضل على هذه اللغة نجدها قد غطت أهم الجوانب المتعلقة بها ابتداء بجمعها وضبط شواردها وشرح غوامضها، إلى وضع الرسائل والمعاجم فيها. ثم النظر إلى ألفاظها حال أفرادها وتركيبها، وتحديد الأسس العامة لأوجه دلالتها فـ"الأسماء والصفات إنما هي حروف مقطعة قائمة برؤوسها لا تدل على غير أنفسها ما دامت متفرقة، فإذا جمعت دلت باجتماعها على غير أنفسها لأن الله عز وجل لا يجمع منها شيئا فيؤلفها أبدا إلا لمعنى"⁽²⁵²⁾.

ولم تقل جهود الشاطبي عن غيره في اعتبار العلم بالعربية من أهم الوسائل الخادمة لعلم الشريعة، إلا أنه أضفى عليها مسحة دلالية توخى بها خدمة العملية الاجتهادية بما يحقق مقاصد الشرع السامية.

فقد خص رحمه الله النوع الثاني من كتاب المقاصد بالحديث عن قصد الشارع من وضع الشريعة للافهام في خمس مسائل دار الكلام فيها على عربية الشريعة، وأمية المخاطبين بها. وقد انبنى على القول بعربية القرآن أمور منها:

(251) كتاب الزينة 1/127.

(252) نفسه 1/67.

- إقامة الحجة على المخاطبين به ليلا يخرجوا "عن مقتضى التعجيز بقولهم: هذا على غير ما عهدنا إذ ليس لنا عهد بمثل هذا الكلام من حيث إن كلامنا معروف مفهوم عندنا، وهذا ليس بمفهوم ولا معروف، فلم تقم الحجة عليهم به. وبذلك قال سبحانه: (ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا: لولا فصلت آياته أعجمي وعربي) (253)(254).

- ميله إلى عدم القول بترجمة القرآن لأنها تفقده خصوصيات الأسلوب العربي، والعرب: "تخاطب بالعام يراد به ظاهره وبالعام يراد به بعض العام في وجه والخاص في وجه وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر" (255). ومرد ذلك الميل إلى أن دلالة الألفاظ عنده لها نظران:

- أحدهما: مطلق دال على عبارات مطلقة، وهذا مما يشترك فيه جميع اللسان وبه "يتأتى في لسان العجم حكاية أقوال العرب والإخبار عنها" (256).

- والثاني: مقيد دال على عبارات خادمة، ومن اعتبر هذا الوجه لا يمكنه "أن يترجم كلاما من الكلام العربي بكلام العجم على

(253) فصلت 43.

(254) الموافقات 71/2.

(255) نفسه 65/2 وجاء في رسالة الشافعي 52.

وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وإن فطرت أن تخاطب بالشيء عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر ويستغني بأول هذا منه عن آخره، وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعاما ظاهرا يراد به الخاص وظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره. فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره.

(256) الموافقات 66/2.

حال، فضلا عن أن يترجم القرآن وينقل إلى لسان غير عربي إلا مع فرض استواء اللسانيين في اعتباره عينا⁽²⁵⁷⁾.

كما انبنى على القول بأمية الشريعة ومخاطبتها أمور ذكرها في المسألة الرابعة منها:

- تعميم فهم الشريعة، وتنزيلها وفق الإدراك الجمهوري العام.

جاء في الموافقات :

"إنه إنما يصح في مسلك الإفهام والفهم ما يكون عاما لجميع العرب، فلا يتكلف فوق ما يقدرון عليه بحسب الألفاظ والمعاني، فإن الناس في الفهم - وتأتي التكاليف فيه - ليسوا على وزن واحد ولا متقارب إلا أنهم يتقاربون في الأمور الجمهورية وما والاها⁽²⁵⁸⁾.

- عدم ميله إلى الإغراق في التفسير العلمي للقرآن، فقد لاحظ "أن كثيرا من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين"⁽²⁵⁹⁾.

لذلك فإن أنجع السبل في الفهم عن الله تعالى هو اتباع معهود العرب في مجاري لسانهم، واتباع المؤلف في عرف استعمالاتهم وهذا ما قصده عندما نص على ضرورة إمام المجتهد بالمقاصد الشرعية وإطلاعه على ما يمكنه من الاستنباط بناء على فهمه فيها.

ولعل أوثق العلوم صلة بفهم مقاصد الشارع هو علم اللغة العربية "ولا أعني بذلك النحو وحده ولا التصريف وحده ولا اللغة

(257) نفسه 68/2.

(258) الموافقات 85/2.

(259) نفسه 79/2.

ولا علم المعاني، ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان، بل المراد جملة علم اللسان⁽²⁶⁰⁾.

من هذا يتبين أن الحديث عن الجانب المعرفي لدى الأصولي يرتبط بمدى علمه بالمقاصد الشرعية وإمامه باللغة العربية ذلك لأن "تصوص الشارع مفهمة لمقاصده بل هي أول ما يتلقى منه فهم المقاصد الشرعية"⁽²⁶¹⁾.

وقد وجه بحثه في هذه المسألة بجملة أمور أهمها:

أ - القول بعربية الشريعة :

ومن ثم كان لابد للناظر في مسائلها من التمكن من اللغة العربية "فإن القرآن والسنة لما كانا عربيين لم يكن لينظر فيهما إلا عربي. كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالما بهما فإنه إذا كان كذلك لم يختلف عليه بشيء من الشريعة"⁽²⁶²⁾.

وبخصوص هذه المسألة أثار قضية تتعلق بالمستوى الذي ينبغي أن يصل إليه المجتهد فيما يرجع لعلمه بالعربية.

وبعد أن عرض لمذهب الأصوليين الذين اختلفت عباراتهم في القدر الذي يجب أن يصل إليه المجتهد في العلم بها⁽²⁶³⁾ عينه هو في القدر الذي يصدق عليه أنه مجتهد فيها فقال:

"وإنما المقصود تحرير الفهم حتى يضاهي العربي في ذلك المقدار وليس من شرط العربي أن يعرف جميع اللغة ولا أن يستعمل الدقائق، فكذا المجتهد في الشريعة، وربما يفهم بعض

(260) نفسه 114/4.

(261) نفسه 388/2.

(262) نفسه 31/3.

(263) جاء فس المستصفي : "والتخفيف فيه أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد وأن يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة، ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد" المستصفي 352/2.

الناس أنه لا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل وسيبويه في الاجتهاد في العربية فيبني في العربية على التقليد المحض فيأتي في الكلام على مسائل الشريعة بما السكوت أولى له منه⁽²⁶⁴⁾.

وبهذا يكون قد وافق الإمام الشافعي (204 هـ) الذي اعتبر التمكن من اللسان شرطاً في الاجتهاد. جاء في رسالته: "وكذلك لو كان حافظاً مقصر العقل أو مقصراً عن علم لسان العرب لم يكن له أن يقيس من قبل نقص عقله عن الآلة التي يجوز بها القياس"⁽²⁶⁵⁾.

ب - مراعاة معهود اللسان العربي في فهم الشريعة :

ومعناه أن الشريعة لما نزلت بلسان عربي مبين كان على الناظر فيها أن يأخذ بما ألفه العرب في مجاري خطابها. فلا يتكلف في فهمها فوق ما لا تحتمله ألفاظها أو أن يحمل دلالاتها ما لا تقتضيه أعرافها. جاء في الموافقات: "لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين وهم العرب الذين نزل القرآن بأسانهم. فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه"⁽²⁶⁶⁾.

جاء في كتاب الحيوان :

"فالعرب أمثال واشتقاقات وأبنية وموضع كلام يدل عندهم على معانيهم وإرادتهم، ولتلك الألفاظ مواضع آخر، ولها حينئذ دلالات آخر فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة والشاهد والمثل، فإذا نظر في الكلام وفي ضروب من العلم وليس هو من أهل هذا الشأن هلك وأهلك"⁽²⁶⁷⁾.

(264) الموافقات 116/4 - 117.

(265) الرسالة 511.

(266) الموافقات 82/2.

(267) الحيوان 153/1 - 154.

ج - اهتمامه بالمعنى والسياق بناء على "أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة بل التفقه في المعبر عنه وما المراد به" (268) وهذا لا يعني عدم التفاته كلية إلى الألفاظ لأنه لا سبيل للتوصل إلى المعاني إلا بها "فاتباع أنفس الصيغ التي هي الأصل واجب لأنها مع المعاني كالأصل مع الفرع، ولا يصح اتباع الفرع مع إلغاء الأصل" (269).

وقد نتج عن اهتمامه هذا إثارة أمور :

- أحدها : النظر إلى الكلمة العربية في سياقها الاستعمالي فـ"كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار المساق في دلالة الصيغ" (270).

- الثاني : مراعاة مقتضيات الخطاب وحال المخاطب والمخاطب ذلك أن "معرفة مقاصد كلام العرب إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخاطب أو المخاطب أو الجميع. إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك، كالاستفهام لفظه واحد ويدخله معان آخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك. وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة وعمدتها مقتضيات الأحوال" (271).

(268) الموافقات 410/3.

(269) نفسه 148/3.

(270) نفسه 153/3.

(271) نفسه 347/3.

- والثالث : الاعتناء بالمعنى التركيبي في سياقه الاستعمالي "فإن المعنى الإفرادي قد لا يعبأ به إذا كان المعنى التركيبي مفهوماً دونه" (272).

والنتيجة التي انتهى إليها هي أن درجة علم المجتهد باللغة العربية، مقياس لفهم المسائل الشرعية: "إذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة أو متوسطاً فهو متوسط في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة، فكان فهمه فيها حجة" (273).

والظاهر أن صاحب الموافقات بلغ درجة الغاية فيها، إذ بها استطاع أن يبني المادة الأصولية بناءً أبان فيه عن مدى تضلعه من العلوم الشرعية. وتأتي المقاصد والعربية فيها، فماذا عن منهجه في صياغة ذلك البناء؟.

(272) نفسه 87/2.

(273) الموافقات 115/4.

المقومات المنهجية

إذا كان فكر الإمام الشاطبي قلعة محصنة لا يستطيع فتح مغاليقها إلا من كان ريانا من علوم الشريعة على شرطه، فإنه مع قلة البضاعة وضعف الاستطاعة ووجهت بصعوبة أخرى تتعلق بالبحث عن منهج أدرس به منهجه في الاستدلال على الأحكام.

ومن تتبع آرائه ومواقفه مما كتبه الأصوليون، تبين أنه كان مستوعبا لمادتهم، ملما بطريقتهم. لكنه لم يقنع بالحد الذي انتهت إليه جهودهم، فتكون لديه هاجس البحث عن البديل الذي أوقع في نفسه معاناة تطلب الخروج منها صرف الليالي والأوقات، فكان عطاؤه فيه قمة في الجودة والاتقان، هذا العطاء سأحاول تقديمه في مرحلتين: أقتصر في الأولى والتي أنا بصدد الخطوط العامة في منهجه ووصف قواعد السير فيه. وسأعمل في الثانية على تتبع عناصره واستقراء مواطنه حسب ما يتطلبه أسلوب العرض والمعالجة. فماذا عن المرحلة الأولى؟.

أسس البناء المنهجي عند الشاطبي

لم يفت أبا إسحاق أن يعرض في خطبة كتابه لمنهجه كما هو الحال عند المتقدمين عليه. إلا أن كلامه عنه جاء موذنا بالعموم، وشتان بين أن تأخذ الشيء بالإجمال وبين أن تقف عليه بالتفصيل. جاء في الموافقات:

"ولما بدا من مكنون السر ما بدا، ووفق الله الكريم لما شاء وهدى. لم أزل أقيد من أوابده وأضم من شوارده تفاصيل وجملا، وأسوق من شواهد في مصادر الحكم وموارده مبينا لا مجملا، معتمدا على الاستقراءات الكلية، غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبينا أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية حسبما أعطته الاستطاعة والمنة في بيان مقاصد الكتاب والسنة، ثم استخرت الله تعالى في نظم تلك الفرائد وجمع تلك الفوائد إلى تراجم تردها إلى أصولها وتكون عوناً على تعقلها وتحسينها، فانضمت إلى تراجم الأصول الفقهية، وانتظمت في أسلاكها السنية البهية"⁽²⁷⁴⁾.

واستتطاق هذا النص وغيره مما يساعد على استجلاء طريقته العامة في بناء مادته الأصولية، فقد نبه في بداية كتابته للموافقات على أهمية المنهج في الأبحاث العلمية وذكر أن من آفة

(274) الموافقات 23/1.

فقد الدليل أن يمشي الإنسان على غير سبيل وينتمي إلى غير قبيل» (275).

لذلك كان سعيه إلى ذلك الدليل حثيثاً فظهرت له به حقائق العلوم وتجلت بسببه غامضات الرسوم والفنون، فاستخار الله تعالى في التأليف واستنهض الهمة للبيان والتعريف مستهدياً بما بدا من مكنون الأسرار المعضدة بالنقول والآثار معتمداً في عمله على تصور منهجي تطلب منه اجتياز مرحلتين:

تميزت أولاهما بكونها جاءت ثمرة معاناة البحث عن البديل ويمكن ردها - استثناساً بالنص السابق - إلى:

- تقييد الأوايد وضم الشوارد، وهذا ما يعبر عنه اليوم بجمع المادة العلمية وتمثلها.

- سوق الشواهد : وهذا يقتضي تعضيد النقول بالنصوص والأدلة الشاهدة على صحتها.

- التبیین والتفصيل : وهذا يعني اعتماد مبدأ التوضيح فيما تتطلبه مواطن البيان.

- اعتماد الاستقرئات الكلية التي تتحقق بتتبع قضايا المسائل الجزئية.

- بيان الأصول النقلية مع الاعتماد على القضايا العقلية على شرطه القاضي بأن العقل لا يسرح في مجال الشرع إلا بقدر ما يسرجه النقل (276).

هذا عن المرحلة الأولى التي اتسمت بالجمع والتتبع والتحليل.

(275) نفسه 22/1

(276) الموافقات 87/1.

— أما المرحلة الثانية فتقوم على استثمار ما جمع من فوائد وضم ما قيد من أوابد، والعودة بها لتخرط في تراجم تردها إلى أصولها الفقهية.

وهنا يلاحظ انتقال الشاطبي من مستوى الجمع والتحليل إلى مستوى النظم والتركيب هدفه من ذلك وضع قانون عام للاستدلال يقوم على استقراء الجزئيات وردها إلى كلياتها ولحظ الفروع وإرجاعها إلى أصولها وفق ما أعطته الاستطاعة والمنة وجادت به مقاصد الكتاب والسنة.

وأول ما يمكن استفادته من طبيعة هذا المنهج قيامه على نظام من التكامل بين تتبع ما هو فرعي ورده إلى ما هو أصلي لتنشأ من ذلك علاقة متبادلة ضابطها أن تحكيم ما انتظم من الكليات إنما يستمد مشروعيته من استقراء وتجميع الجزئيات.

ومن أهم ما خدم به إخلاصه لمبدأ التكامل في منهجه دعوته كل من رام الاضطلاع بالمهام الأصولية إلى التضلع من اللغة العربية والإلمام بالمقاصد الشرعية، لأنهما يمثلان نظاما مترابطا في فكره الأصولي، ولأن كلا منهما يجسد مجالا دلاليا يقوم على مجموعة من المتقابلات سواء تعلق الأمر بالدلالة اللفظية أم بالدلالة المقاصدية.

— ففي الدلالة عموما هناك تقابل بين ما هو أصلي وما هو تبعي.

— وفي الأدلة هناك تقابل بين ما هو برهاني عقلي وما هو نقلي، وبين ما هو كلي وما هو جزئي، وبين ما هو قطعي وما هو ظني.

- وفي إجراء الأدلة هناك تقابل بين الاقتضاء الأصلي والاقتضاء التبعية أو الاقتضاء العقلي والاقتضاء الخارجي، وبين الاقتضاء الحالي والاقتضاء المآلي.

- وفي الدلالة اللفظية هناك تقابل بين اللفظ والمعنى.

- وفي الألفاظ هناك تقابل بين المحكم والمتشابه والنص والظاهر والمبين والمجمل والمطلق والمقيد....

- وفي المعنى: هناك تقابل بين المعنى الإفرادي والمعنى التركيبي.

- وفي الدلالة المقاصدية : هناك تقابل بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف.

- وفي مقاصد الشارع هناك تقابل بين المقاصد الأصلية، والمقاصد التبعية.

- وفي مقاصد المكلف : هناك تقابل بين قصده وعمله، وبين قصده الحالي الظاهر، وقصده المآلي الباطن.

- وفي السياق هناك تقابل بين ما هو حكمي مقاصدي وبين ما هو لغوي.

- وفي الاجتهاد هناك تقابل بين ما ينقطع منه وما لا ينقطع، وبين الاجتهاد البياني والاجتهاد المصلحي⁽²⁷⁷⁾.

وبرصد منطق تدرج هذه المتقابلات في المدار الدلالي نصل إلى فضائين متكاملين يجمعهما مبدأ التقابل بين الدلالة اللفظية والدلالة المقاصدية. وهذا يؤدي بدوره إلى اعتماد قانون واحد

(277) هذه نماذج أصلية من بعض المتقابلات المعتمدة في منهجه تعمدت عدم وضع إحالاتها لأنني سأعود إلى بيان وضعها في هذا الموضع وسأرجئ بيان مواطنها في الموافقات عند حديثي عنها بالتفصيل فيما سيأتي من هذه الدراسة بحول الله.

وموحد، مؤداه أن "مأخذ الأدلة عند الراسخين، إنما هو أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها ومجملها المفسر يبينها إلى ما سوى ذلك من مناحيها"⁽²⁷⁸⁾.

والذي يؤكد رغبته في تحقيق وحدة منهجية في سير عمله الدلالي: اعتباره الشريعة "كالإنسان الصحيح السوي فكما أن الإنسان لا يكون إنسانا حتى يستتق فلا ينطق باليد وحدها ولا بالرجل وحدها، ولا بالرأس وحده ولا باللسان وحده بل بجملته التي سمي بها إنسانا. كذلك الشريعة لا يطلب منها حكم على حقيقة الاستنباط إلا بجملتها لا من دليل فيها أي دليل كان. وإن ظهر لنا لبادئ الرأي نطق ذلك الدليل فإنما هو توهمي لا حقيقي"⁽²⁷⁹⁾.

ومن تمام تحقيق الوحدة في الفهم، وتعميم النظر عند الاستنباط: استحضاره جانب التطبيق، ومحاولة تنزيل الأحكام بحسب ما تقتضيه مقاصد الشارع ووفق ما يخدم مصالح المكلفين.

وهنا تتجلى نزعته إلى الاهتمام بفقه الواقع حيث نادى بمبدأ "إجراء الشرعيات مجرى العاديات في الوجود"⁽²⁸⁰⁾.

ومما انبنى على ذلك "أن الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية أو التكميلية إذا اكتفتها من خارج أمور لا ترضى شرعا فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج"⁽²⁸¹⁾.

(278) الاعتصام 244/1 - 245.

(279) الاعتصام 245/1.

(280) الموافقات 359/2.

(281) نفسه 210/4.

كما انبنى على مناداته بضرورة إجراء الشرعيات مجرى العاديات في الوجود؛ التفاته إلى بحث موضوع العوائد والخصوصيات في صلتها بالمصالح والكليات. وما تتطلبه عملية التطبيق من مراعاة الظروف. وإمكان تخلف الجزئيات جريا على عادة الشرع في تشريع الرخص وإياحة المستثنيات. فالقاعدة عنده أن "العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة" (282) وأن الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع فكان "من الأمر الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم العادي لا العموم الكلي الذي لا يتخلف عنه جزئي ما" (283).

إن نظرته إلى الأدلة الشرعية في سياق وضعها العادي الذي بموجبه تراعى أحوال النوازل والأقضية، دفعه إلى الحديث عما يجلي طبيعة ذلك الوضع، فتكلم عن إمكان اختلاف "الحكم باختلاف الناس في النازلة الواحدة" (284) انطلاقا من أن "لكل خاص خاصية تليق به لا تليق بغيره" (285) ذلك لأن لكل دليل اقتضاءين:

- أحدهما : أصلي ابتدائي يحكم به على النازلة قبل النظر في التوابع والخصوصيات.

- والثاني : تبعي تراعى بموجبه العوارض والحالات (286) إذا اقترنت بها ضمنية الوقوع وهنا "لا يصح للعالم إذا سئل عن أمر كيف يحصل في الواقع إلا أن يجيب بحسب الواقع" (287) لأن "لكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين" (288).

(282) نفسه 265/3.

(283) نفسه 265/3.

(284) الموافقات 209/1.

(285) نفسه 288/4.

(286) نفسه 78/3.

(287) نفسه 81/3.

(288) نفسه 92/4.

ولما كان قصد الشارع هو المحافظة على الكليات من "الضروريات والحاجيات والتكميليات فتتزيل حفظها في كل محل على وجه واحد لا يمكن بل لا بد من اعتبار خصوصيات الأحوال والأبواب وغير ذلك من الخصوصيات الجزئية" (289).

كذلك لما كان قصد الشارع من تصرفات المكلف هو تنزيل قصده على وزان مقاصده فقد نبه على أهمية النظر في النيات وما تفضي إليه المآلات، لذلك تعين على المجتهد أن لا يحكم على "فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل" (290).

ولا شك أن بسط القول في مثل هذه القضايا يحتاج إلى ترتيب منهجي يذكر في محله من هذه الدراسة.

لهذه الاعتبارات فإن منطقي في الحديث عن منهج الدرس الداللي عند الشاطبي سيكون موجها بما استلهمته من عمله القائم على التتبع والتحليل، المفضيين إلى النظم والتركيب من خلال تبيينك الدعامتين التي تمثل كل منهما فضاء دلاليا مستوعبا لخصوصيات التقابل المنصهرة في بوثقة من التلاؤم والتكامل.

وقبل أن أخضع عملي لسلطان ذلك التوجيه، لا بأس أن أعرض لأهم ما يخدم وحدة البناء المنهجي عنده. لأن رصد مناحي التتبع يفضي إلى اعتماد مبدأ الكليات، وتنزيل الأدلة على الواقع لا يتصور إلا بالنظر في المآلات، وفحص أوجه التقابل لا يتحقق إلا باستحضار مبدأ العمل بالأولويات.

فهذه أمور ثلاثة يمكن بحثها ضمن الحديث عن قواعد السير المنهجي عنده. فماذا عن ذلك؟

(289) نفسه 228/4.

(290) نفسه 194/4.

المبحث الثاني :

قواعد السير فيه

إن محاولة السعي إلى استجلاء الخطوات العلمية التي تحدد منهج الدرس الدلالي على المستوى العملي يقتضي استدعاء المقومات العامة للعملية الاجتهادية وربطها بأسلوب البحث الدلالي الذي يتحدد في منهج الشاطبي بالجمع بين العلم بالعربية والمقاصد الشرعية. فهما قطبان ترتع في حماهما معطيات أساسية لا يتحقق مفهوم الاجتهاد إلا بها.

فمن هذه المعطيات ما يرجع إلى الدليل، ومنها ما يرجع إلى الحكم، ومنها يرجع إلى المكلف.

وإذا كان منهج الدراسة يقتضي البدء بما هو عام ليتيسر الوصول إلى ما هو خاص، فإني سأنصرف الآن إلى الحديث عن الضوابط العامة التي تحكم قواعد السير في منهجه. وذلك من منطلق أخذه بالكليات، ولحظ ما تفضي إليه المآلات، والتزام العمل بالأولويات. فهذه أمور ثلاثة يحتاج كل منها إلى شيء من الكلام. فماذا عن أخذه بالكليات؟

أخذه بالكلية الشرعية

وهي في عمله من أعظم القواعد الراجعة إلى ضبط أصول الاستتباط. بيد أن الحديث عنها لا يستقيم ابتداء ما دام أمر تحققها موقوفاً على اعتماد قانون التتبع القائم على الاستقراء. لذلك استأذن قبل الحديث عنها أن أفرد حيزاً لبيان مفهوم الاستقراء ودوره في بناء هذه الكليات.

1 - مفهوم الاستقراء :

يرى جمهور العلماء من مناطق ومتكلمين وأصوليين أن الاستقراء مصدر يطلق على تتبع جزئيات متعددة للحكم بها على كلي عام.

جاء في كتاب الإشارات والتبهيئات لابن سينا المتوفى سنة 428 هـ: "وأما الاستقراء فهو الحكم على كلي بما يوجد في جزئياته الكثيرة"⁽²⁹¹⁾.

وجاء في تعريفات الجرجاني المتوفى سنة 816 هـ:

"والاستقراء هو الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته"⁽²⁹²⁾.

(291) الإشارات والتبهيئات 418/1.

(292) التعريفات 18.

وهو عند الغزالي عبارة عن تصفح "جزئيات كثيرة داخلية تحت معنى كلي حتى إذا وجدت حكما في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلي به" (293).

وهو عند ابن حزم (ت 456 هـ) "أن تتبع بفكرك أشياء موجودات يجمعها نوع واحد وجنس واحد ويحكم فيها بحكم واحد" (294).

من خلال التعاريف السابقة يتبين أن عملية الاستقراء تقتضي السر من الخاص إلى العام، أي بالانتقال من جزئيات كثيرة بعد تتبعها ومعرفة أحوالها للحكم بما استنتج منها على كلياتها. ويفهم من هذا أن النتيجة في عملية الاستقراء تكاد تأتي دائما أكبر من مقدماتها، بخلاف القياس. فإن عملية الاستدلال فيه تعتمد غالبا على الانتقال من الأعم إلى الأخص. جاء في الأسس المنطقية:

"ومن أجل هذا يعتبر السير الفكري في الدليل الاستقرائي معاكسا للسير في الدليل الاستنباطي الذي يصنع الطريقة القياسية، فبينما يسير الدليل الاستنباطي وفق الطريقة القياسية من العام إلى الخاص عادة، يسير الدليل الاستقرائي خلافا لذلك من الخاص إلى العام" (295).

(293) معيار العلم 115 والمستصفى 51/1.

(294) التقريب لحد المنطق 163.

(295) الأسس المنطقية 6.

وجاء في كتاب منطق أرسطو 307/1 =

والاستقراء منه التام⁽²⁹⁶⁾ ومنه الناقص⁽²⁹⁷⁾. وفرق ما بينهما
التحقق من تتبع كل الجزئيات أو أكثرها جاء في معيار العلم :
"إن الاستقراء التام يفيد العلم والناقص يفيد الظن"⁽²⁹⁸⁾.

أ - موقف العلماء منه :

بناء على ما تقدم يمكن أن نحدد موقف العلماء من الاستقراء
من خلال اتجاه الفريقين الآتيين :

- فريق لا يقول إلا بالاستقراء التام ويمثله المنطقة⁽²⁹⁹⁾
وبعض علماء الكلام وأصول الفقه فإن ابن حزم مثلاً لما كان من
المعارضين لأعمال الظن فيما له تعلق بالفقه وأصوله، فإنه نصح
في كتاب "التقريب" بعدم اللجوء إليه إلا إذا كان تاماً.

=والاستقراء من جهة يعارض القياس لأن القياس بالواسطة يبين وجود الطرف
الأكبر في الأصغر، وأما الاستقراء فيبين بالطرف الأصغر وجود الأكبر في
الوسط".

وجاء في محصول الرازي ج 2 ق 2 ص 99.
"ومنها الاستقراء. والفرق بينه وبين القياس: أن الاستقراء عبارة عن إثبات الحكم
في كلي لثبوته في بعض جزئياته. والقياس عبارة عن إثباته في جزئي لأجل ثبوته
في جزئي آخر".

(296) التام هو الذي استغرقت كل جزئياته بالتتبع نحو :
"كل جسم متحيز فإنه لو استقرت جميع جزئيات الجسم من جماد وحيوان ونبات
لوجدتها متحيزة وهذا الاستقراء دليل يقيني يفيد اليقين" ينظر الكليات 105 والتقريب
والتحبير 65/1.

(297) والناقص هو ما وقع التتبع فيه على أكثر الجزئيات فقط فيفيد مجرد الظن "لجواز أن
يكون ما لم يستقرأ من جزئيات ذلك الكلي على خلاف ما استقرى منها. كما يقال "
كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل... مع أن التماسح بخلافه " ينظر التقرير
والتحبير 65/1.

(298) معيار العلم 118.

(299) قال صاحب الإبهاج عن الاستقراء التام :
"فأما التام فهو إثبات الحكم في جزئي لثبوته في الكلي وهو القياس المنطقي وهو يفيد
القطع" ينظر الإبهاج 173/3.

جاء في الكتاب المذكور: "فينبغي لكل طالب حقيقة أن يقر بما أوجبه العقل، ويقر بما شاهد وأحس، وبما قام عليه البرهان. وأن لا يسكن إلى الاستقراء أصلا إلا أن يحيط علما بجميع الجزئيات التي تحت الكلي الذي يحكم فيه"⁽³⁰¹⁾.

أما الفريق الثاني فذهب إلى إمكان الاستدلال بالاستقراء سواء كان تاما أم ناقصا لاسيما في مجال الفقهيات، بناء على أن حاجتنا في الشرعيات إنما هي الحكم على الأمور بما هو أكثر⁽³⁰²⁾ فيها وهو ما يسمى عند الفقهاء بإلحاق الفرد بالأغلب⁽³⁰³⁾ ويمثل هذا الاتجاه جمهور الأصوليين الذين جوزوا العمل بغلبات الظنون على ما مر تفصيله في كلام سابق : يقول الغزالي في معيار العلم.

"إن قصور الاستقراء على الكمال أوجب قصور الاعتقاد الحاصل عن أحد الاحتمالين، والظن في الفقه كاف"⁽³⁰⁴⁾.

وجاء في شرح تنقيح الفصول :

"وهو تتبع الحكم في جزئياته على حالة يغلب على الظن أنه في صورة النزاع على تلك الحالة... وهذا الظن حجة عندنا وعند الفقهاء"⁽³⁰⁵⁾.

ب - موقف الشاطبي :

تطلب العمل في اقتناص مفهوم الاستقراء عند الشاطبي القيام باستقراء المواطن التي تحدث فيها عنه: فلم أكد أظفر إلا بتعريف

(301) التقريب 166

(302) ينظر التقرير والتحبير 65/1

(303) ينظر الكليات 105

(304) معيار العلم 117

(305) ينظر شرح التنقيح 488 والإبهاج 173/3 وروضة الناظر 16

جاء فيه: "إنه تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام إما قطعي.

وإما ظني، وهو أمر مسلم عند أهل العلوم العقلية والنقلية، فإذا تم الاستقراء حكم به مطلقا في كل فرد يقدر⁽³⁰⁶⁾

وقد خص رحمه الله المسألة التاسعة من الجزء الثاني من الموافقات للاستدلال على صحة دعواه مبتدئا بأن الدليل العقلي لا موقع له هنا لأن ذلك راجع إلى تحكيم العقول في الأحكام الشرعية فهذا غير صحيح "قلا بد أن يكون نقليا"⁽³⁰⁷⁾.

ثم انتقل للبحث في الأدلة النقلية ليخلص إلى أن طلب القطع فيها في غاية القلة والندور⁽³⁰⁸⁾.

وبعد تحدث عن إمكان الاستدلال عليها بالإجماع، وذكر أنه قابل لدخول شائبة الظن إليه نقلا ومستندا لأنه "إنما يكون قطعيا على فرض اجتماعهم على مسألة قطعية لها مستند قطعي، فإن اجتمعوا على مستند ظني فمن الناس من خالف في كون هذا الإجماع حجة"⁽³⁰⁹⁾.

ثم انتهى إلى أن الدليل على هذه المسألة ثابت من وجه آخر عينه في الاستقراء. جاء في الموافقات:

"ودليل ذلك استقراء الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة"⁽³¹⁰⁾.

(306) نفسه.

(307) نفسه.

(308) نفسه.

(309) نفسه 51/2 .

(310) نفسه 51/2.

وأما الثانية فتتعلق بأحاد الأدلة الخاصة بالاستدلال بأخبار الأحاد أو بالقياس في وقائع معينة أو ببعض الأدلة التفصيلية الآيلة إلى الألفاظ فكل ذلك مما يتطرق إليه الظن وتتزاحم فيه الاحتمالات، لذلك عمل على تجاوز إشكال الظن فيها باللجوء إلى الاستقراء الذي يتحقق به مبدأ القطع المنشود. يقول في الموافقات: "وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقراء من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليست للافتراق... فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب" (311).

ومما ورد عند الشاطبي في هذا السياق عدم قطعه بالمراد من صيغة "افعل" في الأوامر الشرعية إذا أخذت مجردة عن أي بيان آخر، لذلك فهو يرى أن سبيل نشد قصد الشارع من جهة اقتضاها يتم باستقراء الأدلة الخارجية والقرائن المحققة حتى نصل بمجموعها إلى الحكم المطلوب "ومن هذا الطريق ثبت وجود القواعد الخمس كالصلاة والزكاة وغيرهما قطعاً، وإلا فلو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى: (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ) (312) أو ما أشبه ذلك لكان في الاستدلال بمجرد نظر من أوجه لكن حف بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ما صار به فرض الصلاة ضرورياً في الدين لا يشك فيه إلا شاك في أصل الدين" (313).

وما دمت أتحدث عن دور هذا الدليل في عمل الشاطبي أشير إلى أنه وسع من دائرة استعماله ليقرر به مشروعية بعض

(311) نفسه 36/1.

(312) جزء آية وردت في سور كثيرة مثل البقرة 43 والنساء 77 والأنعام 30.72 9

(313) الموافقات 3.36/1 10

الأدلة كالاستصلاح مثلاً⁽³¹⁴⁾ وعمد في بعض المواطن إلى الاعتداد بنتائجه والاستغناء بها عن بعض الأدلة الخاصة كالقياس مثلاً. جاء في الموافقات: "ولهذه المسألة فوائد تنبني عليها أصلية وفرعية وذلك أنها إذا تقررت عند المجتهد ثم استقرى معنى عاماً من أدلة خاصة، وأطرد له ذلك المعنى لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعين. بل يحكم عليها وإن كانت خاصة بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره. إذ صار ما استقرى من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة. فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه؟"⁽³¹⁵⁾.

وإذا نظرنا إلى موقف العلماء من الاستقراء نجدهم يكتفون بتعريفه ويقفون عند حدود تقديم مثال أطرد عند أغلبيتهم وهو بحث خلافة صلاة الوتر أهي فرض أم لا؟⁽³¹⁶⁾.

وأول ما يستفاد من هذا التعريف هو أن سير العمل في الاستقراء عنده لا ينحصر في تتبع الجزئيات للحكم بها على كليها، وإنما يتعداه ليصبح ذلك الكلي حاكماً على كل فرد داخل فيه، فتتسأ بذلك علاقة متبادلة بينهما.

بيد أن هاهنا مسألتين ينبغي التنبيه عليهما:

314 (نفسه 3.39/1) 11

315 (نفسه 304/3)

316 (جاء في صحيح البخاري بشرح الكرمانى 95/6 : "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يوتر على البعير".

وقال الغزالي في المصطفى 51/1: "أما الاستقراء فهو عبارة عن تصفح أمور جزئية لنحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات كقولنا في الوتر ليس بفرض لأنه يؤدي على الراحة. والفرض لا يؤدي على الراحة، فيقال: لم قلتم إن الفرض لا يؤدي على الراحة؟ فيقال: عرفناه بالاستقراء إذ رأينا القضاء والأداء والمنذور وسائر أصناف الفرائض لا تؤدي على الراحة فقلنا إن كل فرض لا يؤدي على الراحة".

- أولاهما : تتعلق بقيد التمامية فيه، فهي عنده نسبية يكفي منها ما يحقق عنصر الأغلبية فيها، فقد نص في مواطن متعددة على أن: "الغالب الأكثر في الشريعة كالعام القطعي"⁽³¹⁷⁾

- والثانية : تتعلق بإمكان تخلف بعض الجزئيات عن كلياتها وهذا يتفق مع طبيعة التشريع الإسلامي الذي ينظر إلى الأحكام باقتضائين: أحدهما أصلي والثاني تبعي.

فالتخلف قد يكون مبناه مراعاة حالات شخصية. كما قد يكون مأثاه حكم شرعية⁽³¹⁸⁾. لذا ينبغي التحرز من جعل هذا التخلف قدحا في الكلي، لأن هذه "الجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحكم خارجة عن مقتضى الكلي، فلا تكون داخلة تحته أصلا، أو تكون داخلة لكن لم يظهر لنا دخولها"⁽³¹⁹⁾.

ج - دور الاستقراء في منهجه :

لمعرفة دور الاستقراء في عمل الشاطبي سأعمل على بيان مجالات استخدامه ليتأتى لي بحثه كأداة علمية في منهجه.

وعند بحثي في القواعد المؤسسة لهذا العمل اتضح أنها تقوم على:

— مسألة جامعة تتعلق بالاستدلال على صحة قصد الشارع إلى المحافظة على الضروريات والحاجيات والتحسينات، وهي عنده كليات عامة وقواعد قطعية لا تقبل تطرق الظن إليها.

(317) الموافقات 53/2.

(318) كما هو الشأن في الرخص والمستثنيات. جاء في الموافقات 12/3. "ومثل ذلك المستثنيات من القواعد المانعة كالعرايا والقراض والمساقاة والسلم والقرض وأشباه ذلك فلو اعتبرنا الضروريات كلها لأخل ذلك بالحاجيات أو بالضروريات أيضا".

(319) الموافقات 53/2.

وقلما عمد المهتمون إلى استثماره في الاستدلال على قطعية بعض القضايا الأصولية⁽³²⁰⁾. الشيء الذي جعل الشاطبي يعيب عليهم اضطراب أقوالهم فيما يرجع لحجية الأدلة الخاصة مشيراً إلى أن سببه راجع إلى عدم التفات المتقدمين إلى هذا المعنى والتنبيه عليه في مصنفاتهم. جاء في الموافقات: "إلا أن المتقدمين من الأصوليين ربما تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه، فحصل إغفاله من بعض المتأخرين فاستشكل الاستدلال بالآيات على حديثها وبالأحاديث على أفرادها إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع فكر عليه بالاعتراض نصاً نصاً، واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع وهي إذا أخذت على هذا السبيل غير مشكلة"⁽³²¹⁾.

إن إقدام الشاطبي على نقد منهج الأصوليين في التعامل مع الاستقراء. وشعوره بما له من أهمية بين الأدلة الأصولية، جعله يكثر من الأخذ به لا سيما فيما يتعلق بنظم القواعد الكلية. فماذا عن مفهوم الكلي عنده؟.

2 - القواعد الكلية والاستقراء :

إذا كان الاستقراء أهم أداة استخدمها الشاطبي في ضبط الأصول الكلية، فإن طريقة تطبيق هذه الكليات على جزئياتها أمر قائم على مراعاة العلاقة بينهما.

وقبل رصد سيره في تحديد أوجه تلك العلاقة لا بأس من التعرف على مفهوم الكلي عنده.

(320) ينظر شرح التنقيح 324...

وقد نقل القرافي عن التبريزي في كتابه المسمى بالتنقيح في اختصار المحصول أن بعض العلماء استغل دليل الاستقراء التام الحاصل من تتبع موارد الشريعة ومصادرها ليحصل من مجموع ذلك الحكم بقطعية المسألة شرح التنقيح 338 - 339.

(321) الموافقات 37/1.

أ - مفهوم الكلي :

لم يعمد أبو إسحاق - كعادته - إلى وضع تعريف خاص بهذا اللفظ. وإنما اكتفى بتحكيمة في قضايا الأعيان الجزئية. وفي هذا إشارة إلى أنه لم يقف بالاستقراء عند حد تتبع الجزئيات المحكوم بها على كلياتها بل استثمر هذه العملية ليجعل من الكليات قواعد عامة يستدل بها على الجزئيات، ومن الجزئيات قيوداً لا تتحقق الكليات إلا بها".

وللتحقق من مفهوم مصطلح الكلي عملت على تتبعه وبحث أوجه استعماله في مختلف المواضع والمساقات.

وبعد استقراي للمواطن التي استعملت اللفظة فيها تبين أن المراد بها يكاد لا يخرج عن الاطلاقات الآتية:

* فالكلي عنده عبارة عن معنى عام انتظم من استقراء جزئيات كثيرة تخص مسألة معينة، وبهذا تطلق الكليات على:

- المقاصد الشرعية من ضروريات وحاجيات وتحسينات

لأن قصد الشارع في المحافظة عليها لم يؤخذ من دليل وإنما حصل العلم بها عن طريق استقرائها من مواطن متعددة. جاء في الموافقات: "وأعني بالكليات هنا الضروريات والحاجيات والتحسينات" (322).

- كما تطلق على الأصول الشرعية "لأنها ترجع إلى حفظ

المقاصد التي يكون بها صلاح الدارين وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات وما هو مكمل لها ومتمم لأطرافها وهي أصول الشريعة" (323).

(322) الموافقات 30/1.

(323) نفسه 77/1.

- وتطلق أيضا على القواعد الكلية العامة. جاء في الموافقات: "إن المراد بالأصول: القواعد الكلية كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية" (324).

- وتطلق كذلك على المصالح لأنه قد "تقرر في هذه المسائل أن المصالح المعتبرة هي الكليات دون الجزئيات" (325).

- وتطلق أيضا على العزائم "لأن العزيمة من حيث كانت كلية هي مقصودة للشارع بالقصد الأول" (326).

- وتطلق كذلك على العمومات الشرعية لأنها تثبت على شرطه من "استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ" (327).

ثم إن الكليات عنده تكاد لا تخرج عن نوعين :

- أحدهما : كليات نصية وهي التي وردت بها بعض الآيات القرآنية كقوله تعالى: (ألا تزرر وازرة وزر أخرى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى) (328). أو بعض جوامع النصوص الحديثية كقوله صلى الله عليه وسلم "لا ضرر ولا ضرار" (329).

- والثاني : كليات استقرائية: وهي المعاني والحكم المنتظمة من جزئيات كثيرة وأدلة ماثورة في مواطن مختلفة من أبواب الشريعة، فمنها ما يندرج في أعلى المقاصد التي وضعها الشارع كالضروريات وغيرها، ومنها ما يندرج فيما أخذ معناه من جنس الأدلة وكان ملائما لتصرفات الشرع كالاستدلال المرسل، ومنها ما

(324) نفسه 97/3.

(325) نفسه 139/1.

(326) نفسه 353/1.

(327) الموافقات 298/3.

(328) النجم 37 - 38.

(329) مسند الإمام أحمد 327/5.

يندرج في خدمة مبادئ اليسر ورفع الحرج عن المكلفين فهذا وغيره مما دلت على اعتباره آيات وأحاديث كثيرة.

* أما الجزئي فهو عبارة عن كل فرد خاص إذا انتظم مع غيره في استقراء معتبر أدى إلى كلي عام، وبهذا تطلق الجزئيات عنده على:

- آحاد المسائل المحكوم عليها بكلياتها، وذلك حسب خصوصية هذا الجزئي فإذا تعلق الأمر بمصلحة جزئية فهي فرع راجع إلى كليه المقصدي وإذا تعلق بدليل خاص فهو فرع راجع إلى أصله الشرعي العام. وإذا تعلق بالعزيمة، فالرخصة جزئي بالنسبة إليها وهكذا....

وحاصل المسألة أن الجزئيات عبارة عن آحاد معينة لا يمكن النظر إليها - في رأي الشاطبي - إلا بإرجاعها إلى أصولها الكلية الشيء الذي دفعني إلى البحث في حقيقة العلاقة بين الكليات وجزئياتها.

ب - علاقة الكلي بالجزئي :

إن الناظر في حقيقة العلاقة بين الكليات وجزئياتها عند الشاطبي يجدها علاقة متبادلة تجسد احترام مبدأ التقابل الذي تحدثت عنه في كلام سابق.

فالكلي لا يمكن التحقق منه إلا عن طريق استقراء الجزئيات "ذلك أن تلقي العلم بالكلي إنما هو من عرض الجزئيات واستقراءها فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات، ولأنه ليس بموجود في الخارج وإنما هو مضمن في الجزئيات"⁽³³⁰⁾.

وإذا كانت هذه الجزئيات سبيلا لتحصيل العلم بالكليات فإنه من الخطأ أن ينظر إليها بمعزل عن كلياتها. جاء في الموافقات: "فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص مثلا في جزئي معرضا عن كليته فقد أخطأ"⁽³³¹⁾.

ولعل السبب في ذلك راجع إلى محاولته السير بالمباحث الأصولية في ظل المقاصد الشرعية التي هي بتقديره أصول شرعية صالحة لبناء الأحكام عليها يقول في الموافقات: "ودل ذلك على أن الكلي لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي. وهذا كله يؤكد أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك وكذلك الجزئي أيضا. فلا بد من اعتبارهما معا في كل مسألة"⁽³³²⁾.

بهذه الطريقة بين الشاطبي أسس العلاقة بين الكلي والجزئي، لذلك حق على الناظر في الشريعة أن يأخذ بهما عند تعامله مع نازلة معينة.

ولضمان الحفاظ على هذه العلاقة، فإنه حرص في مواطن متعددة على ضرورة استحضارها وذلك بالعمل على مراعاتها عند إجراء الأصول على فروعها جاء في الموافقات: "فإن الجزئي لم يوضع جزئيا إلا لكون الكلي فيه على التمام وبه قوامه. فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة، وذلك تناقض، ولأن الأعراض عن الجزئي، جملة يؤدي

(331) نفسه 8/3.

(332) نفسه 9/3.

إلى الشك في الكلي من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عن مخالفته للكلي أو توهم المخالفة له⁽³³³⁾.

ثم إن تخلف بعض الجزئيات عن كلياتها لا يقدح في تلك العلاقة: "فإذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة، فلا بد من الجمع في النظر بينهما، لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفاظ على تلك القواعد إذ كلية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة، فلا يمكن، والحالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع، وإذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلي ويلغى الجزئي⁽³³⁴⁾.

أما إذا وقع تعارض بين كلي وجزئي ولم يمكن الجمع بينهما، فإنه يتعين تقديم الأول لأن "القاعدة المقررة في موضعها أنه إذا تعارض أمر كلي وأمر جزئي. فالكلي مقدم لأن الجزئي يقتضي مصلحة جزئية. والكلي يقتضي مصلحة كلية، ولا ينخرم نظام العالم بانخراط المصلحة الجزئية"⁽³³⁵⁾.

ومما دام الكلي في تصوره لا يفقد قوته بتخلف بعض الجزئيات فإنني ارتأيت أن أقدم نماذج لأحوال تخلف هذه الجزئيات عن كلياتها مبينا أن سبب ذلك الخروج لا يعتبر خرقا للقاعدة المقررة.

ج - أحوال تخلف الجزئيات عن كلياتها :

سبقت الإشارة إلى أن الشاطبي يكتفي في الكلية الاستقرائية بالغالب الأكثر ما دام يقوم في الشريعة مقام العام القطعي، وفي هذا دليل على أنه لا يستبعد إمكان تخلف بعض الجزئيات عن

(333) نفسه 8/3.

(334) الموافقات 9/3 - 10.

(335) نفسه 324/1.

كلياتها كما فيه إشارة إلى أنه لا يعتبره قدحا في مشروعيتها ما دام
يؤول إلى الصور الآتية:

— تخلف لا يمس الكلي في شيء، فهو تخلف اعتيادي،
ومثاله أن الأصل من تشريع العقوبات هو الازدجار. لكن الواقع
يؤكد أن هناك من يعاقب ولا يرتدع، فتخلف هذه الحالة عن قاعدتها
الكلية لا يمس صحة اعتبارها⁽³³⁶⁾.

— تخلف يكون من أجل الحفاظ على نفس الكلي، ومثاله أن
الحفاظ على النفس أصل معتبر، لكن مشروعية القصاص تعتبر
حالة جزئية خارجة عن مقتضى ذلك الحفاظ لأنها متضمنة لإمكان
قتل النفس عند إقامة الحد. إلا أنه عند النظر فيها يتبين أنه كان من
أجل الحفاظ على نفس الكلي الذي هو صيانة حياة الناس. جاء في
الموافقات: "إن حفظ النفوس مشروع وهذا كلي مقطوع بقصد
الشارع إليه، ثم شرع القصاص حفظا للنفوس، فقتل النفس في
القصاص محافظة عليها بالقصد، ويلزم من ذلك تخلف جزئي من
جزئيات الكلي المحافظ عليه وهو إتلاف هذه النفس لعارض عرض
وهو الجناية على النفس، فإهمال هذا الجزئي في كليه من جهة
المحافظة على جزئي في كليه أيضا وهو النفس المجني عليها،
فصار عين اعتبار الجزئي في كليه هو عين إهمال الجزئي"⁽³³⁷⁾.

— تخلف يكون من أجل الحفاظ على كلي أعلى، ومثاله
ذهاب جمهور الأصوليين إلى جواز قتل المسلم المنترس به من
طرف الكفار صونا للحرمت ونوذا عن المقدسات، ووجه ذلك
الجواز إنما هو للحفاظ على كلي أعظم وهو الدين⁽³³⁸⁾.

(336) تنتظر أمثلة كثيرة في الموافقات 2/ 52 وما بعدها.

(337) الموافقات 63/2.

(338) انظر المثال بتفصيل بالمستصفى 294/1.

— تخلف من أجل حكم شرعية: ذلك أن التمسك بضرورة عدم تخلف بعض الجزئيات عن كلياتها لا يستقيم معه النظر في الاستثناءات والرخص الشرعية، لأن الأصل في العزائم أنها كلييات "ومعنى كونها كلية أنها لا تختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون دون بعض ولا ببعض الأحوال دون بعض كالصلاة مثلا فإنها مشروعة على الإطلاق والعموم في كل شخص وفي كل حال⁽³³⁹⁾ فتخلف وجوبها على بعض الأشخاص وفي بعض الأوقات هو لحكمة توخاها الشارع فالتخلف هنا استثناء من أصل كلي يقتضي المنع مع الاختصار على مواضع الحاجة فيه"⁽³⁴⁰⁾.

— تخلف من أجل مصلحة جزئية، ومن بين صورته الاستحسان الذي هو عبارة عن "الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي"⁽³⁴¹⁾.

فإذا أدى إجراء القياس مثلا إلى تقويت مصلحة أو إلى جلب مفسدة عدل عنه إلى الاستحسان كحالة استثنائية نوجه بها إجراء الأدلة وفق ما تقتضيه أهداف الشرع السامية. "وكثيرا ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي، والحاجي مع التكميلي فيكون إجراء القياس مطلقا في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارد، فيستثنى موضع الحرج"⁽³⁴²⁾.

هذه نظرة إجمالية عن قواعد الأخذ بالكليات في منهج الشاطبي ومن ثم فلا تأثير لقاعدة "إن الأعم لا إشعار له بالأخص" ما دام هذا الأعم قد انتظم من جزئيات كثيرة عن طريق الاستقراء. جاء في الموافقات:

(339) 1 الموافقات 300/1.

(340) نفسه 301/1.

(341) نفسه 206/4.

(342) الموافقات 206/4 — 207.

"فإن قيل: الاستدلال بالأصل الأعم غير صحيح بأن الأصل الأعم كلي وهذه القضية المفروضة جزئية خاصة، والأعم لا إشعار له بالأخص فالشرع وإن اعتبر كلي المصلحة، من أين يعلم اعتباره لهذه المصلحة الجزئية المتنازع فيها؟ فالجواب أن الأصل الكلي إذا انتظم في الاستقراء يكون كلياً جارياً مجرى العموم في الإفراد"⁽³⁴³⁾.

هذا عن مفهوم الكليات وعلاقتها بالجزئيات. فماذا عن قواعد الأخذ بالأولويات؟

المطلب الثاني :

- التزامه مبدأ الأخذ بالأولويات :

ومبدأ الأخذ بالأولويات مرتبط بقانون التقابل الذي يمكن عده ظاهرة مطردة في هذا الكون.

وبحكم إحساس الإنسان بشمولية تلك الظاهرة، ومدى إطرادها في شتى مناحي الحياة العامة، فقد تبلور صدق هذا الإحساس في مختلف أنماط تفكيره وسلوكه، وتجلّى ذلك في سائر المعارف والعلوم لتشمل اللغويين والمتأدبين، وأهل الميزان والمتكلمين⁽³⁴⁴⁾ والمشتغلين بالشرعيات من أصوليين وفقهاء ومحدثين.

(343) نفسه 40/1 - 41.

(344) روج هؤلاء في صناعاتهم مجموعة من المصطلحات القائمة على مبدأ التقابل كاللفظ والمعنى والمطابقة والالتزام والحقيقة والمجاز والمتن والسند والأصل والفرع والجوهر والعرض والشاهد والغائب وعالم الكون وعالم الفساد.

ولعل الذي حذا بالناس إلى الأخذ بهذا المبدأ - بالإضافة إلى انبنائه على إحدى سنن الكون الثابتة⁽³⁴⁵⁾ شعورهم بجذواه ونجاعته في تيسير سبل التواصل والإدراك. فالمتقابلات كما يقول أبو نصر الفارابي (ت 339 هـ) نافعة في الفهم والتذكر. جاء في كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق: "وأما استعمال مقابل الشيء فإنه نافع في الفهم من قبل أن الشيء إذا رتب مع مقابله فهم أسرع وأجود، وكذلك قد يذكر الشيء مقابله، فلذلك قد يمكن أن يؤخذ مقابل الأمر علامة للأمر فيصير معينا على فهم الشيء وعلى حفظه"⁽³⁴⁶⁾.

وإذا كان الشناطي قد التزم في عمله اعتماد نظام التقابل فإنه لم يخرج عما اعتمده الأصوليون قبله حيث دارت مباحثهم على مجموعة من المتقابلات كالأصل والفرع، والنقل والعقل، والأصلي والتبعي، والمتفق عليه والمختلف فيه، وكاللفظ والمعنى والمحكم والمتشابه والظاهر المؤول والمطلق والمقيد والعام والخاص، والأمر والنهي والناسخ والمنسوخ والراجح والمرجوح...

إلا أن الذي ميز عمله عن عملهم هو تعميقه الأخذ بذلك النظام، واعتماده مبدءا قارا في كل المسائل والقضايا، فقد استطاع أن يجعل منه فيصلا لحل الغوامض وتمييز الدقائق والفوارق، يتجلى ذلك في تمسكه بكبريات المتقابلات التي ألمحت إلى بعضها في صدر هذا الكلام. بيد أنني لا أرى بأسا من التدليل على ما يزيد ذلك البعض وضوحا، فأشير إلى أنه ميز في تنزيل الأمور بين الوضعيات والعقليات، وميز في الوضعيات بين الشرعيات والعاديات. وميز في الشرعيات بين الوضع القدري والوضع التكليفي، كما ميز في مصادر التشريع بين الأصلي والتبعي، وبين

(345) لقوله تعالى : (ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون) الذاريات 49.

(346) الألفاظ المستعملة في المنطق 92.

الكلي والجزئي، وميز في المقاصد بين الأصلي والتبعي، وبين القصد الأول والقصد الثاني، وميز في جهات حفظها بين الوجودي والعدمي.

وميز في مقاصد المكلف بين قصده وعمله، وبين قصده الحالي وقصده المالي، وقصده الاختياري وقصده الاضطراري. وميز في أساليب الفهم بين الاستعمال العربي، والاستعمال الشرعي وبين السياق اللغوي والسياق المقاصدي.

وميز في تثبيت الفهم بين التقرير الإعرابي والتقرير التفسيري وبين الإدراك الخصوصي والإدراك الجمهوري. وميز في الدليل بين الحقيقي والتوهمي وبين النقلي والعقلي والظني والقطعي.

وميز في المصالح بين الدنيوي والأخروي والعقلي والشرعي والضروري والحاجي...⁽³⁴⁷⁾.

والذي يهمني من هذا التمثيل هو التدليل على قوة حضور هذه المتقابلات في منهجه، ورسوخ اختياره في اعتمادها منطلقاً لتقريب الفهم وتيسير الإدراك الشيء الذي يشجع على توجيه النظر إلى الجهة التي تتضح بها الجوانب الدلالية.

وقبل ذلك أشير إلى أن توجه الأصوليين إلى الحديث عن المتقابلات لم يكن وليد صدفة أو محضة تقليد، وإنما رتبوا أمرهم فيها وفق معطيات دلالية دقيقة عملوا على رصدها من خلال اعتمادهم مبدأ الأولويات، لذلك شاع في مصنفاتهم الحديث عن تراتب الأدلة وقوتها البيانية، فاستقر النظر عند جمهورهم على مقاييس بعضها يرجع إلى التمييز فيها بين النقلي والعقلي أو

(347) كما ميز في الدلالة بين ما هو أصلي وما هو تبعي، وفي العلم بين ما هو من صلبه وما هو من ملحه، وفي الحكم بين ما هو وضعي وما هو تكليفي، وتكلم عن الأمر والنهي والرخصة والعزيمة والصحة والفساد...

الأصلي والتبعي أو المتفق عليه والمختلف فيه. ورام بعضهم عد القرآن والسنة والإجماع والقياس وشرع من قبلنا وقول الصحابي من قبيل النقلي المتفق عليه. والمصالح المرسلّة والاستحسان وسد الذرائع والاستصحاب وغيرها من قبيل العقلي أو المختلف فيه. وقد نقل عن أئمة المذاهب اتفاقهم على ترتيب الأدلة المتفق عليها بدءاً بالقرآن فالسنة فالإجماع فالاجتهاد الذي هو القياس وغيره.

روى بعضهم عن أبي حنيفة قوله: "أخذ بكتاب الله فما لم أجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذت بأقوال أصحابه: أخذ بقول من شئت منهم وأدع من شئت منهم ولا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر أو جاء إلى إبراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء وسعيد بن المسيب، - وعدد رجالاً - فقوم اجتهدوا فأجتهد كما اجتهدوا" (348).

أما الإمام مالك (ت 179 هـ) فلم يؤثر عنه تنقيص على تلك الأدلة كما هو الحال عند أبي حنيفة. إلا أنني وجدت في كتب المالكية ما يشير إلى أنه رحمه الله كان يستند في اجتهاده إليها. جاء في أصول ابن القصار (ت 398 هـ): "فمن الأصول السمعية عند

(348) تاريخ بغداد 368/13 وينظر جامع بيان العلم 32/2 - 33.

وقال محمد بن الحسن الشيباني (ت 189 هـ): "العلم على أربعة أوجه: ما كان في كتاب الله الناطق وما أشبهه، وما كان في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم المأثورة وما أشبههما، وما كان فيما أجمع عليه الصحابة رحمهم الله وما أشبهه، وكذلك ما اختلفوا فيه لا يخرج عن جميعه فإن وقع الاختيار فيه لا يخرج عن جميعه، فإن وقع الاختيار فيه على قول فهو علم نقيس عليه ما أشبهه، وما استحسنته عامة فقهاء المسلمين وما أشبهه وكان نظيراً له. قال: ولا يخرج العلم عن هذه الوجوه الأربعة" ينظر أصول السرخسي 318/1 وجامع بيان العلم 32/2 - 33.

مالك: الكتاب والسنة والإجماع، والاستدلالات منها والقياس عليها⁽³⁴⁹⁾.

وذهب الإمام الشافعي (ت 204 هـ) إلى اعتمادها، فقال في رسالته:

"ليس لأحد أبدا أن يقول في شيء حل ولا حرم إلا من جهة العلم وجهة العلم: الخبر في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس"⁽³⁵⁰⁾.

كما ذهب الظاهرية إلى اعتبار الأدلة الثلاثة الأولى أصولا لاستفادة الأحكام. جاء في إحكام ابن حزم (ت 456 هـ):

(349) رسالة في أصول الفقه مخطوط في ملكية خاصة ص 7. وقد ذهب القاضي عياض (ت 544 هـ) إلى أن الكتاب والسنة هما "الأصلان اللذان لا تعرف الشريعة إلا من قبلها. ولا يتعدى الله إلا بهما: (وأطيعوا الرسول) فهذا ثان وهو الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم إجماع المسلمين مرتب عليهما ومستند إليهما، فلا يصح أن يوجد وينعقد إلا عليهما إما من نص عرفوه ثم تركوا نقله أو من اجتهاد مبني عليهما على القول بصحة الإجماع عن طريق الاجتهاد" ينظر ترتيب المدارك 1/59.

(350) الرسالة 39.

كذلك أخبرنا صاحب إعلام الموقعين عن أصول الفتوى عند الإمام أحمد (ت 241 هـ) بقوله: "وكانت فتاويه مبنية على خمسة أصول: أحدها: النصوص فإذا وجد النص أفتى بموجبه ولم يلتفت إلى ما خالفه ولا من خالفه كائنا ما كان... ولم يكن يقدم على الحديث الصحيح عملا ولا رأيا ولا قياسا... - الأصل الثاني من أصول فتاوي الإمام أحمد بن حنبل: ما أفتى به الصحابة فإنه إن وجد لبعضهم فتوى لا يعرف له مخالف منهم فيها لم يعدها إلى غيره... - الأصل الثالث: من أصوله: إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم، فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف فيها ولم يخرج بقول. - الأصل الرابع: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه وهو الذي رجحه على القياس وليس المراد بالضعيف عنده الباطل ولا المنكر. - فإذا لم يكن عند الإمام أحمد في المسألة نص ولا قول الصحابة أو واحد منهم ولا أثر مرسل أو ضعيف. عدل إلى الأصل الخامس وهو القياس فاستعمله للضرورة" ينظر إعلام الموقعين 1/29.

"فكانت الأخبار التي ذكرنا أحد الأصول الثلاثة التي ألزمت طاعتها في الآية الجامعة لجميع الشرائع أولها عن آخرها وهي قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ) فهذا أصل وهو القرآن، ثم قال (وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ)، ثم قال: (وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) (351) فهذا ثالث وهو الإجماع المنقول إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وحكمه" (352).

واستمد الشيعة أصول الفقه المعتبرة عندهم من نفس الآية، قال القاضي النعمان (ت 351 هـ) معلقا عليها:

"فما أبانه الله عز وجل فظاهر بكتابيه واضح لعباده، فقد أغناهم به عن بيان غيره، وما أحوجهم فيه إلى بيان الرسول وجب عليهم رده إليه كما أمر جل ذكره، لذلك من كان في عصره وما أشكل على من بعده وجب عليهم رده إلى أولي الأمر كما أمرهم جل ذكره، وسنذكر البيان عن أولي الأمر منهم" (353).

والظاهر أن مستند علماء المذاهب في ترتيب هذه الأدلة مستفاد من قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) (354).

إلا أن الظاهرية وبعض علماء الشيعة أنهوا مراتب الطاعة في أولي الأمر ويمثله دليل إجماع الصحابة عند الظاهرية، وأقوال آل البيت عند الشيعة. واستدل الجمهور على حجية القياس

(351) النساء 58.

(352) الإحكام لابن حزم 97/1.

(353) اختلاف أصول المذاهب 40 - 41.

ولم يشذ المعتزلة عن اعتبار هذه الأصول مصادر لمعرفة الحق في الجملة، فهذا واصل بن عطاء (ت 131 هـ) من رؤوس المعتزلة ينقل عنه أنه أول من قال: "الحق يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجتمع عليه وحجة عقل وإجماع".

كتاب الأوائل 134/2.

(354) النساء 58.

والاجتهاد بالأمر بالرد - عند التنازع - إلى الله ورسوله بما بقي من الآية المذكورة⁽³⁵⁵⁾.

وهؤلاء وإن كانوا لا ينازعون في المبدأ العام لذلك الترتيب فقد ترددت أقوالهم في ضبط القوة البيانية لتلك الأصول، فإذا كانوا يرون أن الكل راجع إلى القرآن باعتباره مصدر الأدلة وأصل أصولها، فقد تحدثوا عن مكانة السنة وغيرها وعلاقتها بالقرآن، فذهب بعضهم إلى أنها تأتي في الرتبة بعده⁽³⁵⁶⁾. وذهب آخرون إلى أنها تساويه في البيان⁽³⁵⁷⁾ وذهب البعض الآخر إلى أن الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب⁽³⁵⁸⁾.

كما اختلفوا في عد الإجماع من الأدلة العقلية أو النقلية وفي مرتبته عند الإجماع فذهب ابن القطان (ت 628 هـ) إلى أن "الذي يقتضيه إجماع المحققين: تقديم الإجماع في الرتبة على الكتاب والسنة وإن كانتا أصول الإجماع، فإنما يقطع بهما إذا كانا نصوصا لا تقبل التأويل ولا تحتمله أصلا فأما إذا كانت ظواهرهما في مقاصدهما لا تبلغ مبلغ النصوص، فالإجماع أحق بالتقديم في ترتيب الحجاج، فإن الإجماع لا مجال لتطرق التأويل فيه"⁽³⁵⁹⁾.

من هذا يتبين أن أمر التسليم بالأولويات رهين بترتيب الأدلة ومعرفة قوتها الحجاجية، وهذا يستدعي الوقوف على أهم المقاييس المعتمدة في التمييز بين مراتب تلك القوة ومواقعها الدلالية.

(355) وهي قوله تعالى: (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول) النساء 58
(356) وهو رأي الجمهور ومنهم الشاطبي الذي قال: "رتبة السنة التأخر عن الكتاب في الاعتبار" الموافقات 7/4.

(357) استنادا إلى قوله تعالى: (إن هو إلا وحي يوحى) النجم 4 وانطلاقا من أن الوحي كله مثله وغير مثله من عند الله ينظر إحكام الأمدي 82/1.

(358) ذكر الشوكاني هذا الرأي في إرشاده وعقب عليه - نقلا عن بعضهم - بأن المراد أنها تقضي عليه وتبين المراد منه. إرشاد الفحول ص 33.

(359) الإقناع في مسائل الإجماع 12 مخطوط الخزانة الحسينية بالرباط رقم 10944.

وهنا ينبغي التنبيه على أن نظرة الأصوليين إلى الأدلة
الفقهية يتجاذبها نظران:

- أحدهما: له تعلق بالجانب المرجعي وضابطه وجوب الرد
إلى القرآن لأنه أصل الأدلة والمرجع الأساس فيها، مقياسهم في
هذا: إيمانهم بمبدأ الحاكمية التي تتجسد أسمى معانيها في كلام الله
تعالى باعتباره الحاكم والمشرع الأول للأحكام، ثم تأتي بعده السنة
لأن النبي صلى الله عليه وسلم هو المبلغ الأول عن ربه، ثم
الإجماع لأنه راجع إليهما من حيث استناده غالبا إلى ما ورد فيهما،
ثم القياس لرجوع الأصل المقيس عليه في الغالب إليهما.

- النظر الثاني: له تعلق بطبيعة البيان المتصل بها، وذلك
بالنظر إليها في علاقتها ببعضها، إذ بالإمكان مثلا أعمال نصوص
السنة القطعية في ظواهر القرآن وعموماته، وتقديم العمل بالقياس
المنصوص على علته على خبر الأحاد، وإمكان البدء بالإجماع عند
البحث في مسالك العلة...

وقد اعتمدوا في هذا الصدد مبدأ القطعية فأبانوا عن قدرات
أجلت عن دقة بحثهم وسلامة منطقهم في الأخذ بها. لذلك تردد في
مصنفاتهم الحديث عن ضرورة البدء بما تحققت القطعية في متنه
وسنده، فهو أولى بالتقديم من غيره.

كما نصوا عند بحثهم جانب التراتب في المتن على أولوية
الأخذ بالمنطوق لأنه أقوى درجة من المفهوم لرجوع الأول إلى ما
دل عليه اللفظ في محل النطق، ورجوع الثاني إلى ما دل عليه
اللفظ في غير محل النطق.

وميز المتكلمون في المنطوق⁽³⁶⁰⁾ بين الصريح وغير الصريح لرجوع الأول إلى ما دل عليه اللفظ بالمطابقة أو التضمن، ورجوع الثاني إلى ما دل عليه بالالتزام وتحدثوا في الأول عن مراتب الوضوح فجعلوا النص أقوى من الظاهر مثلاً واعتبروا في الثاني الاقتضاء أولى من التنبيه وهذا أقوى من الإشارة. كما تحدثوا في المفهوم عن الموافق والمخالف، وجعلوا لكل منهما مراتب دلالية معينة.

وتحدث الأحناف عن اللفظ باعتبار الوضع والاستعمال، وميزوا فيه بين واضح الدلالة وخفيها، كما تكلموا عن الدال بالعبارة، والدال بالإشارة، والدال بالدلالة، والدال بالاقتضاء، ولهم في بحث علاقة هذه المراتب ببعضها مباحث نفيسة يرجع إليها في بابها⁽³⁶¹⁾.

مما سبق يتضح أن أخذ الأصوليين بمبدأ الأولويات اعتمد مقاييسين:

(360) اهتم الأصوليون بالأولويات الدلالية فعملوا على التمييز بين مراتبها فقد بنوا استدلالهم على أن: "الخطاب يجب حمله على المعنى الشرعي ثم العرفي ثم المعنى اللغوي الحقيقي ثم المجاز".
المحصول للرازي 178/1.

كما ميزوا في المفهوم بين الموافق والمخالف وقدموا الأول على الثاني وفي العلة قالوا: ترجح "المظنة ثم الحكمة ثم الوصف العدمي ثم الحكم الشرعي" ينظر الإبهاج 237/3.

وفي المناسب قدموا المؤثر على الملائم وهذا على الغريب.
ينظر شفاء الغليل 194 — 195.

(361) ينظر مثلاً كشف الأسرار 236/2 والتلويح 136/1.

ويكفي أن أشير هنا إلى طريقتهم في بحث مراتب اللفظ غير واضح الدلالة.
— فالخفي أقل مراتب الخفاء عندهم لذلك اكتفوا في التوصل إلى المراد منه بمجرد الطلب.

— ويليه المشكل لذلك اشترطوا في معرفة المراد منه التأمل الزائد على الطب.
— وبعده يأتي المجمل فهو أكثر خفاء منهما لذلك اشترطوا في معرفة التوصل إلى المراد منه نهوض دليل زائد على التأمل والمطب. ينظر المرأة 198.

- أحدهما: مرجعي، ضابطه الحاكمة المتمثلة في الهيمنة التشريعية.

- والثاني: إجرائي، ضابطه القطعية المتمثلة في القوة البيانية.

أما الشاطبي فبالإضافة إلى ركونه إلى ذينيك المقياسين يلاحظ أنه أضفى عليهما من نور علمه وفيض عطائه ما جعل منهجه في اعتمادهما يكتسي نوعاً من الخصوصية قلما نجدها عند غيره من الأصوليين.

والظاهر أنه اختار أمرين جعلهما ضابطين لما هو فيه:

- أحدهما: يتمثل في نشد القطعية وهذا لا يتأتى عنده إلا بالاستقراء لأن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق.

وحيث لا مزية لما هو قطعي على ما هو قطعي فيما يرجع للجانب الأولوي لأنه "لا أولوية مع التساوي"⁽³⁶²⁾ فقد بحث عن مقياس آخر هو:

- الضابط الثاني: يتمثل في مبدأ الأخذ بالمقاصد الشرعية، ودلالاتها كما قلت لا تكتمل إلا بالنظر في مقابلها الأعظم وهو الدلالة اللفظية لأن نصوص الشرع هي المفهمة عن مقاصده، ومن ثم كان العلم بالعربية من أكد العلوم المتصلة بالمقاصد الشرعية⁽³⁶³⁾.

جاء في الموافقات: "وأما الثاني من المطالب وهو فرض علم تتوقف صحة الاجتهاد على الإجابة على: للإجابة على: للإجابة على: للإجابة على: فإن كان ثم علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلا بالاجتهاد فيه فهو لا بد مضطر إليه....

(362) الأحكام للأمدى 258/3.

(363) ينظر الاعتصام 340/2 - 341.

إلا أن هذا العلم مبهم في الجملة، فيسأل عن تعيينه، والأقرب في العلوم أن يكون هكذا علم اللغة العربية، ولا أعني بذلك النحو وحده، ولا التصريف وحده، واللغة ولا علم المعاني، ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان بل المراد جملة علم اللسان⁽³⁶⁴⁾.

ولما كانت دلالة الألفاظ في مجملها محتملة لتوقفها على مقدمات ظنية⁽³⁶⁵⁾. والمقاصد في عمومها قطعية لاستنادها إلى كليات استقرائية، فقد استقر النظر عنده على جعلها حكما في تحديد المطالب وتعيين المراد.

وإذا كنت سأعود إلى موضوع المقاصد بما يناسب في موقعها من هذه الدراسة فسأكتفي هنا بالحديث عن قوة حضورها في علاقتها بالألفاظ. وذلك من خلال تراتب تقابلي يستدعي النظر إليها في سياقين:

- أحدهما: داخلي يتعين بموجبه بحث أوجه التراتب فيها من حيث هي مقاصد.

- والثاني: خارجي يتعين بمقتضاه ضبط درجاتها الدلالية بحسب ارتباطها بالصيغ والألفاظ.

- فبخصوص السياق الأول، يلاحظ أن ما قدمه في كتاب المقاصد كفيل ببيان أوجه ذلك التراتب انطلاقا من تمييزه العام بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف.

- ولعل ما قدمه عند حديثه عن المقاصد التي قصد الشارع إلى وضعها على وجه الابتداء يبين وضوح رؤيته فيما يرجع

(364) الموافقات 114/4.

(365) هذه المقدمات هي: "نقل اللغات وآراء النحو، وعدم الاشتراك وعدم النقل الشرعي أو العادي وعدم الإضمار وعدم التخصيص للعموم وعدم التقييد للمطلق وعدم الناسخ وعدم التقديم والتأخير وعدم المعارض العقلي" ينظر الموافقات 35/1 - 36 و50/2.

لتقديم الضروريات على الحاجيات وهذه على التحسينيات. "وبهذا كله يظهر أن المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة المحافظة على الأول منها، وهو قسم الضروريات ومن هنالك كان مراعى في كل ملة بحيث لم يختلف فيه الملل كما اختلفت في الفروع"⁽³⁶⁶⁾..

ويبقى في المسألة نظر يتعلق باضطراب ترتيبه الداخلي لهذه المقاصد وبالضبط عند حديثه عن مراتب الضروريات.

وقبل ذلك أشير إلى أن إجماع الأصوليين يكاد ينعقد على انحصارها في خمسة أصول هي: الدين، النفس، العقل، النسل، المال.. وأضاف بعضهم سادسا عنه في العرض⁽³⁶⁷⁾.

إلا أن بعض الباحثين تساءل عن إمكان إضافة كليات أخرى⁽³⁶⁸⁾ في حين ذهب البعض الآخر إلى إمكان الاستعاضة عنها بثلاثة أصول هي: العقل والحرية والعدل⁽³⁶⁹⁾. وامتنع آخر عن التسليم بانحصارها في تلك القسمة لتخلفها عن احتواء قيود الحصر والتباين والتخصيص⁽³⁷⁰⁾.

وإذا كنت لا أمانع في صدور اجتهادات تضيف إلى الموضوع جديدا فإني أتحفظ من أن ننتع ما استقر عليه الأمر عند الراسخين بالخلف والمناقضة، فلأن نتهم أنفسنا بأنا لما نصل إلى القدر الذي نفهم به عنهم خير من أن ننتعهم بالضعف والتقصير.

(366) الموافقات 25/2 ومع إمكان تصور الكلية في الضروري والحاجي مثلا فإنه لا يمنع من اعتبار الضروريات أكدها ثم يليه الحاجيات والتحسينيات" الموافقات 2/21.

(367) ينظر شرح تنقيح الفصول 391.

(368) نظرية المقاصد ص 358.

(369) صاحب هذا الرأي هو نصر أبو زيد، ينظر رد محمد بوراس عليه في مقال نشر بجريدة العلم ص 5 الجمعة 2 دجنبر 1994 عدد 16289.

(370) تجديد المنهج 111.

والذي تميل إليه النفس أنه بالإمكان عد تلك القسمة من قبيل التقسيم الحاصر لأن كل زيادة عليه أو تغيير فيه لا يخرج بحال عن تلك الأجناس التي اعتبرها الشارع مناط العماره والاستخلاف، وسببا لإقامة شرع الله الموصل إلى السعادة في المعاش والمعاد. جاء في إحكام الأمدي: "والحصر في هذه الخمسة الأنواع إنما كان نظرا إلى الواقع، والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة"⁽³⁷¹⁾.

ولا يقال: إن اختلافهم في إضافة كلي العرض قادح في تلك القسمة لأن المحافظة عليه داخله في ماهية المحافظة على النفس. جاء في الموافقات:

"وأما العرض الملحق بها فداخل تحت النهي عن إذايات النفس"⁽³⁷²⁾.

وإذا كان الأصوليون لا يختلفون في تقديم الضروري على الحاجي وهذا على التحسيني⁽³⁷³⁾ فإنهم اختلفوا في ترتيب الكليات الراجعة إلى الضروريات فقد وردت عند الرازي (ت 606 هـ) بذكر: النفس، المال، النسب، الدين، العقل⁽³⁷⁴⁾.

وعند القرافي (ت 684 هـ) بذكر: "النفس والأديان والأنساب والعقول والأموال وقيل الأعراض"⁽³⁷⁵⁾.

أما الغزالي (ت 505 هـ) فقد وردت عنده بذكر: الدين، النفس، العقل، النسل، المال⁽³⁷⁶⁾. وتبعه في ذلك كل

(371) الأحكام للأمدي 71/3.

(372) الموافقات 46/3.

(373) ينظر شفاء الغليل 161 والأحكام للأمدي 71/3 — 72 وشرح التقيح 391.

(374) ينظر المحصول 320/2.

(375) شرح التقيح 391.

(376) ينظر المستصفى 287/1.

من الأمدي (ت 631هـ) ⁽³⁷⁷⁾ وابن الحاجب (ت 646هـ) ⁽³⁷⁸⁾ لذلك دافع صاحب الأحكام عن ضرورة تقديم الدين عن باقي الكليات، وناقش مذهب من قال بتقديم النفس عليه ⁽³⁷⁹⁾.

ولعل أقرب الترتيبات انسجاما مع منطق الشرع والواقع هو ما استقر عليه الأمر عند الإمام الغزالي.

أما الشاطبي فبحكم استقرائي لأهم ما ورد عنده في الموضوع وجدته لم يلتزم ترتيبا معيناً لها. فبينما اختار في الاعتصام أن يعرضها بذكر: الدين، النفس، النسل، العقل، المال ⁽³⁸⁰⁾. كان في الموافقات قد عرضها بترتيبات مختلفة: فقدمها في موضع بذكر: الدين، النفس، النسل، المال، العقل ⁽³⁸¹⁾. ثم عاد لنفس الترتيب في ثلاثة مواطن في الجزء الرابع ⁽³⁸²⁾ وانتهى إلى ترتيب الغزالي القائم على تقديم الدين فالنفس فالعقل فالنسل فالمال في مواطن من الموافقات ⁽³⁸³⁾.

وإذا جاز لي أن أعتبر اضطراب هذا الترتيب هنة في عمله، فإن ما يمكن أن يشفع له فيه هو التزامه بما صح منه عند غيره في معرض بيانه لأصول النظرية وأوجه تطبيقها عند التعارض والترجيح. جاء في الموافقات:

(377) الأحكام 287/3.

(378) منتهى الوصول 182.

(379) الأحكام 287/3.

(380) الاعتصام 38/2.

(381) الموافقات 10/2.

(382) نفسه 27/4 – 29/4 – 31/4.

(383) نفسه 17/2 – 17/3 – 47/3.

"فلو عدم الدين لعدم ترتب الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف لعدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش"⁽³⁸⁴⁾.
وجاء فيها أيضا :

"إن النفوس محترمة محفوظة ومطلوبة الإحياء بحيث إذا دار الأمر بين إحيائها وإتلاف المال عليها أو إتلافها وإحياء المال كان إحيائها أولى، فإن عارض إحيائها إماتة الدين كان إحياء الدين أولى، وإن أدى إلى إماتتها كما في جهاد الكفار وقتل المرتد وغير ذلك..."⁽³⁸⁵⁾.

ولم يكتف رحمه الله بالترتيب العام لهذه الكليات بل وجدته يتحدث عن الترتيب الداخلي لبعضها، إذ بالإمكان تصور مراتب في كلي المحافظة على النفس مثلا فـ"إذا نظرت في مرتبة النفس تباينت المراتب، فليس قطع العضو كالذبح، ولا الخدش كقطع اليد..."⁽³⁸⁶⁾ وهكذا.

هذا عن النظر المتعلق بالترتيب الداخلي لهذه الكليات، فماذا عن الخارجي؟

- النظر الثاني: خارجي يتعين بموجبه ضبط درجاتها الدلالية بحسب تعلقها بالألفاظ وغيرها. وسأكتفي هنا بالحديث عن دور المقاصد في تحديد دلالة الألفاظ من خلال الأوامر والنواهي لأنهما عمدة الفقه، وعليهما مدار معظم التكاليف، على أن لا أعود

(384) نفسه 17/2.

(385) نفسه 39/2.

جاء في الاعتصام 38/2: "وأیضا فإن الضروريات إذا تؤولت وجدت على مراتب في التاكيد وعدمه فليست مرتبة النفس كمرتبة الدين. ومرتبة العقل والمال ليست كمرتبة النفس ألا ترى أن قتل النفس مبيح للقصاص، فالقتل بخلاف العقل والمال وكذلك سائر ما بقي".

(386) الاعتصام 38/2.

إليهما في الباب المتعلق بالدلالة اللفظية فلعلني أصادف فيه ما قد يشغلني عن أمر تلك العودة.

فالأمر والنهي متقابلان أحس الأصوليون بقيمتهما في تحقيق مفهوم الامتثال، لذلك أحلتها جماعة منهم مكان الصدارة في مؤلفاتها وجرى عندهم ذكرهما بعد المقدمة اللغوية. جاء في أصول السرخسي (ت 490 هـ):

"فأحق ما يبدأ به في البيان الأمر والنهي لأن معظم الابتلاء بهما، وبمعرفتهما تتم معرفة الأحكام، ويتميز الحلال من الحرام" (387).

ولم يفت الذين تحدثوا عنهما أن يولوهما حقهما من الدرس والتمحيص، فتعددت عندهم المباحث والقضايا، وطغت على أعمالهم نزعة التردد والتكرار وسرد المسائل والأقوال. وسأكتفي في هذا المقام ببحث الأمر والنهي في جانبهما الدلالي، والعمل على ربطهما بالجانب المقاصدي — كما وعدت — عند الشاطبي.

وقبل ذلك أشير إلى أن الأصوليين اختلفوا في مسمى الأمر على خمسة مذاهب:

- أحدها يرى أنه "اسم لمطلق الصيغة الدالة على الطلب من سائر اللغات لأنه المتبادر إلى الذهن منها، هذا مذهب الجمهور".
- والثاني: "أنه مشترك بين القول والفعل" وهو مذهب بعض الفقهاء.

- والثالث أنه "مشترك بينه وبين الشأن والشيء والصفة" وهو مذهب أبي الحسين البصري (ت 436 هـ).

(387) أصول السرخسي 11/1.

— والرابع أنه "مشارك بينهما" (388).

أما عن مدلوله فقد تولى الأمدي عرض الاختلاف الوارد بشأنه فقال:

"وقد اختلف الأصوليون: فمنهم من قال: إنه مشترك بين الكل وهو مذهب الشيعة، ومنهم من قال: إنه لا دلالة له على الوجوب والندب بخصوصه، وإنما هو حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو ترجيح الفعل على الترك، ومنهم من قال: إنه حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه، وهذا هو مذهب الشافعي رضي الله عنه والفقهاء وجماعة من المتكلمين كأبي الحسين البصري، وهو قول الجبائي في أحد قولييه، ومنهم من قال: إنه حقيقة في الندب وهو مذهب أبي هاشم وكثير من المتكلمين من المعتزلة وغيرهم وجماعة من الفقهاء وهو أيضا منقول عن الشافعي رحمه الله، ومنهم من توقف وهو مذهب الأشعري رحمه الله ومن تابعه من أصحابه كالقاضي أبي بكر والغزالي وغيرهما وهو الأصح" (389).

كما حكى صاحب شرح تنقيح الفصول فيه مذاهب قال عنها: "في الأمر سبعة مذاهب: للوجوب، للندب، للقدر المشترك بينهما، اللفظ مشترك بينهما، لأحدهما، لا يعلم حاله، للإباحة، الوقف في ذلك كله" (390).

ومدار البحث في هذا الخلاف إنما يتصور إذا ورد الأمر مجردا عن قرينة تحدد المعنى المراد "فإن كان مقترنا بقرينة تدل

(388) ينظر شرح التنقيح 126.

(389) ينظر الأحكام للأمدي 14/2 – 15.

(390) شرح التنقيح 127.

على أن المراد به الوجوب أو الندب أو الإباحة حمل على ما دلت عليه القرينة⁽³⁹¹⁾.

ولا شك أن اعتمادهم على القرينة في تحديد المدلول لم يحسم مسألة الدلالة عندهم، وإن كان حجم الخلاف فيها لا يتعدى القدر الذي تتفاوت به القرائح والأفهام⁽³⁹²⁾.

ولإيمان الشاطبي بإشكال تعيين الدلالة في الأوامر والنواهي ولشعوره بأن القرائن لا تنهض بمفردها - دائماً - شاهداً على ذلك التعيين فقد عمل على التماس ضابط مقاصدي سخره لهذه الخدمة.

وإذا كنت لست بحاجة إلى تتبع كل ما ورد بشأن الأمر عنده لانشغالي بجانب الدلالة فيه، فلا بأس أن أشير إلى أن دلالة الأوامر والنواهي عنده على تساوي الطلب من جهة الاقتضاء.

وينبغي عليه أن محاولة التفريق بين ما هو من الأمر للوجوب أو للندب أو للإباحة لا يعلم من النصوص وإنما يؤخذ "باتباع المعاني والنظر إلى المصالح وفي أي مرتبة تقع، وبالاستقراء المعنوي ولم نستد فيه لمجرد الصيغة، وإلا لزم في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلا على قسم واحد لا على أقسام متعددة والنهي كذلك أيضاً"⁽³⁹³⁾.

وبميزان الأخذ بالمصالح يتأتى تصنيف مراتب ذلك الاقتضاء فقد "تقدم أن الأوامر والنواهي في التأكيد ليست على رتبة واحدة في الطلب الفعلي أو التركي وإنما ذلك بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر واجتناب النواهي والمفاسد

(391) شرح مختصر الروضة 365/2.

(392) ينظر رسالة في أصول الفقه لابن القصار ص 9 وشرح مختصر الروضة 371/2.

(393) الموافقات 153/3.

الناشئة عن مخالفة ذلك، وعلى ذلك التقدير يتصور انقسام الاقتضاء إلى أربعة أقسام وهي الوجوب والندب والكراهة والتحريم⁽³⁹⁴⁾.

ومعلوم أن مسألة الأخذ بالمصالح موقوفة على العلم بمكانتها في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، لذلك فإن "الأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرى واحد، وأنها لا تدخل تحت قصد واحد، فإن الأوامر المتعلقة بالأمور الضرورية ليست كالأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية ولا التحسينية، ولا الأمور المكملة للضروريات كالضروريات أنفسها، بل بينهما تفاوت معلوم، بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزان واحد كالطلب المتعلق بأصل الدين، ليس في التأكيد كالنفس، ولا النفس كالعقل إلى سائر أصناف الضروريات"⁽³⁹⁵⁾.

ثم إن استحضاره لمعيار المقاصد في تحديد مراتب الأوامر والنواهي لم ينسه أن يطبق عليها كثيرا مما خص به المقاصد في الباب الثاني، فعمل على بحثها من خلال مجموعة من المتقابلات، كحديثه عما هو أصلي وما هو تبعي مثاله: تمييزه فيها بين الأصلي الصريح والضمني غير الصريح⁽³⁹⁶⁾ ثم تعقيبه عليها بقوله: "وقد مر في كتاب المقاصد أن المقاصد الشرعية ضربان: مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة. فهذا القسم الأوامر والنواهي مستمد من ذلك"⁽³⁹⁷⁾.

ومثاله أيضا تمييزه فيها بين ما طلب بالقصد الأول وما طلب بالقصد الثاني⁽³⁹⁸⁾ وبين التابع والمتبوع، وتنبيهه إلى قوة

(394) نفسه 239/3.

(395) نفسه 309/3.

(396) ينظر الموافقات 144/3 إلى 156.

(397) الموافقات 156/3.

(398) نفسه 216/3. جاء فيها: "المطلوب بالكل هو المطلوب بالقصد الأول، وقد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني... فإن المباحات إنما وضعها الشارع للانتفاع بها على وفق =

اعتبار المتبوع لأن "التابع مقصود بالقصد الثاني، ولذلك يلغى جانب التابع في جنب المتبوع فلا يعتبر التابع إذا كان اعتباره يعود على المتبوع بالإخلال⁽³⁹⁹⁾.

واعتباراً منه لقصد المكلف في الامتثال فقد عمل على بحث علاقة القاصدين، فجعل أعلى مراتب الطاعة في اتباع الأوامر الابتدائية والتمسك بها على جهة الخضوع والانقياد. كما لم ير بأساً من استحضار قصد نيل الحظوظ شريطة ألا يكر على أصل التعبد بالإبطال⁽⁴⁰⁰⁾.

وبهذا يكون قد حل إشكال مراتب الطلب بالنظر إلى الأوامر والنواهي في صيغها الوضعية، وها أنتم ترون أن تحكيم مبدأ القصد والنظر في المعاني هو العمدة في الموضوع. وفي هذا دليل على أن ميله إلى بحث مراتب المقاصد له انعكاس على ضبط درجة الدلالة في الألفاظ. فماذا عن قواعد النظر في المآل؟.

المطلب الثالث :

— تمسكه بأصل النظر في المآل :

من المعلوم أن الأحكام التكليفية جاءت متضمنة لأصول المقاصد مراعية لأحوال العوائد هادفة إلى تحقيق المصالح ودرء المفسدات. ومعلوم كذلك أن حث الشارع على توجيه النظر إلى المناطات، وما يتبع ذلك من رعي الحالات والأخذ بالخصوصيات مشعر بتقرير مبدأ قصده إلى تثبيت العدل والحفاظ على الضروريات وبث محاسن العادات.

= المصالح على الإطلاق... فإذا خرج المكلف بها على ذلك الحد بأن تكون ضرراً عليه في الدنيا أو في الدين كانت من هذه الجهة مذمومة".

(399) الموافقات 208/3.

(400) ينظر الموافقات 207/2.

ولما كان مبدأ الانقياد، والدخول في العبادات يقتضي الأخذ بالنيات وبحث ما تفضي إليه المآلات فقد حرص على ضبط منهجه فيها بخمس قواعد تخدم القصدين وتراعي مقاصد الطرفين، لذلك بات لزاما على المجتهد أن لا يحكم على "فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل" (401).

وقبل أن أعرض لطريقة ضبطه لمنهج النظر في المال، لا بأس أن أعرف بموقف الأصوليين منه.

فالذي عليه المحققون من أهل العلم أن العمل إذا كان يفضي إلى مفسدة ظاهرة، أو يؤدي إلى مناقضة مقصد شرعي باطل مردود باتفاق، ومعتمد في ذلك ما ورد في القرآن الكريم وسنة النبي صلى الله عليه وسلم، وسيرة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين من الشواهد الدالة على ضرورة النظر في المآلات، وحسم سبل الوقوع في المحظورات.

ففي القرآن نجد قوله تعالى: (وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدَاوًا بَغِيرَ عِلْمٍ) (402) فيه تحريم لسب آلهة المشركين "مع كون السب غيظا وحمية لله وإهانة لآلهتهم لكونه ذريعة إلى سبهم الله تعالى، وكانت مصلحة ترك مسبته تعالى أرجح من مصلحة سبنا لآلهتهم، وهذا كالتنبيه بل كالتصريح على المنع من الجائر لئلا يكون سببا في فعل ما لا يجوز" (403).

(401) الموافقات 4/194

(402) الأنعام 109.

(403) إعلام الموقعين 3/149.

قال صاحب تأسيس النظر: "الأصل عند مالك بن أنس رضي الله عنه أن العزم على الشيء بمنزلة المباشرة لذلك الشيء، وليس العزم على الشيء بمنزلة المباشرة لذلك الشيء عندنا" (404).

- أما المالكية والحنابلة فاكتفوا في المآلات بالقرائن الدالة عليها سواء تعلق الأمر بظهور القصد إليها صراحة أو باستخلاصه من نوعية التصرفات ضمنا. لذلك ناصروا العمل بسد الذرائع وأنكروا القول بالحيل، كما أبطلوا كثيرا من صور بيوع الأجل لكنهم اشترطوا في إثبات التهمة التحقق من كثرة قصد الناس إلى التذرع بها، قال المقرئ (ت 758 هـ): "قاعدة: التهم البعيدة جدا لا تراعى عند مالك" (405). وجاء في حاشية الدسوقي (ت 123 هـ): "لا يمنع بيع جائز في الظاهر قل قصد الناس إليه للتوصل إلى ممنوع لضعف التهمة" (406).

أما إذا علم من حال الناس ترددهم على التوصل بما هو جائز في الظاهر رغبة في التوصل إلى ما يناقض مقصود الشارع فذلك كاف في إثبات التهمة عليهم والحكم على تصرفاتهم بالخلف والفساد. جاء في كتاب الشرح الكبير لابن قدامة الحنبلي (ت 682 هـ): "إذا ثبت هذا فإنما يحرم البيع إذا علم البائع قصد المشتري وذلك إما بقوله أو بقرائن محتفة بقوله" (407).

وقد وجد الباجي في قاعدة الذرائع مجالا لحسم صور المعاملات المفضية إلى المحظورات لذلك حكمها في كثير من المواطن. جاء في كتاب المنتقى: "وأما المنع منه للزريعة فإنه لا خلاف أن اشتراط الزيادة في السلف غير جائزة ولا فرق بينه وبين

404) تأسيس النظر 49.

405) قواعد المقرئ 129.

406) حاشية الدسوقي 76/3.

407) الشرح الكبير 40/4.

اشترطه في البيع من جهة الصورة فوجب أن يكون ممنوعاً لئلا يتوصل به إلى الممنوع المتفق على تحريمه⁽⁴⁰⁸⁾.

وبعبارة فإن جمهور العلماء متفقون على منع التصرفات المؤدية إلى مناقضة المقاصد الشرعية، لكنهم يختلفون في المناط الذي تعرف به نية المكلف ويكشف عن قصده من تصرفاته. فبينما يرى الشافعية والحنفية أن لا سبيل إلى ذلك إلا إذا عبر عن نيته صراحة، نجد المالكية والحنابلة يكتفون بالقرائن الحافة بذلك التصرف.

وللظاهرية نظر آخر مفاده أنهم لا يرون مسوغاً للنظر في المآلات لأن ذلك عندهم من قبيل تحكيم الظنون المنهي عنها شرعاً. جاء في إحكام ابن حزم: "قل من حكم بتهمة أو باحتياط لم يستيقن أمره، أو بشيء خوف ذريعة إلى ما لم يكن بعد فقد حكم بالظن وإذا حكم بالظن فقد حكم بالكذب والباطل، وهذا لا يحل وهو حكم بالهوى وتجنب للحق نعوذ بالله من كل مذهب أدى إلى هذا"⁽⁴⁰⁹⁾.

والشاطبي كعالم مالكي اهتم بموضوع المآلات، واعتبر النظر فيها شرطاً أساساً في الاجتهاد. جاء في الموافقات: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل"⁽⁴¹⁰⁾.

408 المنتقى 158/4. وقام بعض المحدثين بدراسة المآلات من خلال مبحث الإرادة وأثرها في العقود فرأى أن "المذهب الشافعي والمذهب الحنفي يعتدون بالإرادة الظاهرة العبارة ولا نظر للإرادة الباطنة ما لم يوجد في العبارة ما يكشف عنها" ينظر نظرية الباعث 58. بخلاف المذهب المالكي الذي ينظر إلى الإرادة بصورتها الظاهرة والباطنة.

409 الإحكام لابن حزم 13/6.

410 الموافقات 194/4.

ولعل الذي جعله يولي هذا الموضوع عناية خاصة إيمانه بدورها في خدمة المقاصد ودخولها في بناء منهجه القائم على ضرورة النظر - أثناء إجراء الأصول الكلية - إلى ما تؤول إليه قضايا الأعيان الجزئية، لذلك اعتبر المآلات طريقا معتبرا يمس، مختلف الجوانب المرتبطة بأمور الدين ومصالح المكلفين وهي بهذا الاعتبار قادرة على احتضان أهم الأصول الخادمة لهذا الغرض، وقد حصرها في خمس قواعد عرض لها رحمه الله بما أوتي من حصافة في الذهن وجودة في القريحة والفهم.

وباستيفاء الفكر في هذه القواعد يتبين أنها جامعة لطرفين وواسطة. أما الطرفان فيتعلق النظر فيهما بجانب القصدين: قصد الشارع وقصد المكلف، وأما الواسطة فتتعلق بما يعترض سبيل نيل الحظوظ واقتناص المصالح إذا حفت بها أمور طارئة.

- وقد خص رحمه الله جانب حماية قصد الشارع بقاعدتي: سد الذرائع وإبطال العمل بالحيل.

كما خص جانب حماية مصالح المكلف بقاعدتي: الاستحسان ومراعاة الخلاف.

- ففي الأولتين حسم لسبل التذرع بما هو جائز إذا كان يفضي إلى ما يناقض مقصود الشارع ومنه تدريب المكلف على الدخول في قانون الامتثال، فكل عمل مشعر بالتطاول على الأحكام الشرعية لتتزيلها وفق ما يخدم الأغراض الشخصية ممنوع بأصل النظر في المال.

- وفي الثانية إعلام بأن إجراء الأدلة على الأحكام منوط برعي مصالح الأنام، فإذا أدى إعمال الدليل - باقتضائه الأصلي - إلى إلحاق ضرر بالمكلف عدل عنه إلى ما يحقق مصلحته الجزئية في ضوء ما هو مقرر في المقاصد الشرعية.

وإذا كنت سأعود للحديث عن هذه القواعد بشيء من التفصيل فإنني سأكتفي هنا بتلخيص ما ورد عنده ملخصاً في القاعدة الخامسة التي اعتبرتها واسطة بين ما يجمع القاصدين ويخدم الطرفين وهي:

- قاعدة التحفظ في جلب المصالح :

وهذه خامس قاعدة تتعلق بأصل النظر في المال، لأنه تقدم أن المحافظة على الضروريات، وما يليها من الحاجيات والتحسينيات أمر مطلوب لتوجه قصد الشارع إليه، فبه تستقيم حياة الناس في المعاش والمعاد.

إلا أن الإقدام على ممارسة الحقوق الراجعة إلى تلك الكليات قد تعترضها أمور من الخارج لا تعين على طلبها.

وقد يؤدي الالتفات إلى ما يقع في طريق طلبها إلى تفويتها أو الإعراض عنها. لذلك أباح الشارع طلب المصالح الراجعة إليها بشرط التحفظ والاحتياط حتى لا يعود ذلك عليها بالإبطال. "ومن هذا الأصل⁽⁴¹¹⁾ أيضاً تستمد قاعدة أخرى، وهي أن الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية أو التكميلية، إذا اكتتفتها من خارج أمور لا ترضى شرعاً، فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج⁽⁴¹²⁾.

وإذا تصورنا إحجام المرء عما يقيم شؤون دينه ودنياه بسبب ما يعرض له من الأمور التي لا ترضى شرعاً، فإن مال ذلك الإحجام سيعود سلباً على مصالحه، ويؤدي إلى تفويت ما أمر الشارع بالمحافظة عليه.

وقد مثل الشاطبي لهذه المسألة بأمثلة منها:

(411) المراد به: أصل النظر في المال.

(412) الموافقات 210/4.

- الزواج الذي يفضي إلى العشرة والمساكنة، وهذا يستدعي إيجاد السكن وما يلزمه من تدبير شؤون العيش، بيد أن تحصيل هذه الأمور يعترضها النظر في أوجه الكسب الحلال والاحتراز من الإنفاق مما طريقه الحرام. وقد لا يساعد ذلك النظر وهذا التحري على التوصل إلى التكسب مما لا شبهة فيه.

ومع ذلك فإن أصل النظر في المآل يبيحه بشرط التحفظ والاحتياط، إذ "لو اعتبر مثل هذا في النكاح في مثل زماننا لأدى إلى إبطال أصله وذلك غير صحيح" (413).

- ومنها أيضا طلب العلم وحضور الجناز وإقامة الوظائف وغيرها إذا اعترض سالكها أمور لا ترضى شرعا، فإن مثل هذا العارض "لا يخرج تلك الأمور عن أصولها لأنها أصول الدين وقواعد المصالح، وهو المفهوم من مقاصد الشارع فيجب فهمها حق الفهم" (414). وبهذا يعلم أن الناظر في المآل مقصود شرعا، فهو أصل عظيم يلزم اعتباره في كل حكم على الإطلاق" (415). مما سبق يتبين أن إثارة الشاطبي لموضوع الآلات لم يكن وليد إبداع ذاتي، وإنما هو امتداد لما درج عليه العلماء السابقون.

بيد أن الناظر في الكيفية التي عالجه بها يجدها تقوم على استحضار فكرة المقاصد، ولما كانت مسألة المآلات تمثل طرفا فيها فقد اعتبرها أصلا تتفرع عنه عدة قواعد تمس في مجملها جوانب الأحكام وأدلتها وكيفية إجرائها بما يحقق مصالح التشريع العامة. هذا ما يسر الله تقييده بشأن معالم الفكر الأصولي عند الشاطبي. فماذا عن منهج الدرس الدلالي عنده؟

(413) الموافقات 210/4.

(414) نفسه 210/4 - 211.

(415) نفسه 211/4.

منهج الدرس الدلالي عند الشاطبي

إذا كنت قد التزمت في كلام سابق بمبدأ التدرج مما هو عام ليتيسر الوصول إلى ما هو خاص. فإن منطق البدء بهذا العام يقتضي رصد مفهوم الدلالة عموماً، وعند الشاطبي خصوصاً، ليتسنى الحديث عما استفرغت من أجله الوسع، وبذلت في سبيله الجهد باعتباره عمدة بحثي وغاية طلبي، وسيكون هذا القسم - بحول الله - بداية للتدرج في تتبع العناصر المؤسسة لمنهجه باعتماد مبدأ التقابل بين ما هو لفظي، وما هو مقاصدي. فكلاهما محتاج إلى استقراء خاص، يتم بموجبه استعراض الجزئيات، والنظر في أوجه خدمتها لوحدة المنهج لأخلص إلى نظم ما تم استقراؤه في أسلاك كلية، تعين على بيان تعلق هذه الدلالة باستثمار الأحكام.

وستكون هذه المرحلة مناسبة لملاحقة الصور الفقهية وتشقيقها، وتخريج الفروع على أصولها، وربط الكليات بجزئياتها، وهذا يحتاج إلى ما يقويه من الاستشهادات العملية، والتمثيلات الفقهية.

كما يقتضي إيجاد نسق بياني يجلي طبيعة تفسير النصوص وفق معطيات دلالية يتطلب الخوض فيها العلم بالعربية والمقاصد الشرعية. فماذا عن مفهوم الدلالة أولاً؟

مفهوم الدلالة وأقسامها

إذا كان الدارس في المجال اللغوي لا يقصد الألفاظ لذاتها، بل يتغىى الوقوف على معانيها، فقد اتسع نشاط البحث - الدلالي في أوساط الكتاب والمتأديين، وعلماء اللغة والنحويين بالإضافة إلى المشتغلين بعلم النظر من مناطقة ومتكلمين. إلا أن عمل الأصوليين⁽¹⁾ فيما يرجع لهذا الأمر شكل ظاهرة كتب حولها الكثير، وقيل فيها شيء غير يسير، حيث إن عملهم فيها لم يقف عند حد اجترار المكرور، بل تعداه إلى الاهتمام بما أغفله علماء العربية، وظهر مقصد الشارع فيه⁽²⁾.

فالبحت الدلالي عندهم رهين بفهم السبل المؤدية للأحكام لذلك نظروا في الألفاظ وعلاقتها بمعانيها حالة إفرادها وتركيبها، وبحثوا أوجه الأدلة، وارتباطها بمدلولاتها وانصرفت جهودهم إلى

(1) عمل الأصوليين في مبحث الدلالة يعنى أساسا بالمعاني واستنباط الأحكام، لذلك لم يهتموا بماله تعلق بجمالية الألفاظ كالجناس وغيره. جاء في الموافقات: "فما يؤمننا من سؤال الله تعالى يوم القيامة : من أين فهمتم عني أنني قصدت التجنيس الفلاني بما أنزلت من قلبي: (وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا) (الكهف 99) فإن دعوى مثل هذا على القرآن وأنه مقصود للمتكلم به خطر... وذلك بخلاف الكتابة في قوله تعالى: (أو لامستم النساء) (النساء 43) وما أشبه ذلك فإنه شائع في كلام العرب مفهوم من مساق الكلام معلوم اعتباره عند أهل اللسان ضرورة، والتجنيس ونحوه ليس كذلك، وفرق ما بينهما: خدمة المعنى المراد وعدمه. إذ ليس في التجنيس ذلك، والشاهد على ذلك نوره في كلام العرب".

ينظر الموافقات 411/3 - 412. وجاء في كتاب المستصفي 30/1. "وإياك أن تستعمل في نظر العقل من الألفاظ ما يدل بطريق الالتزام لكن اقتصر على ما يدل بطريق المطابقة والتضمن لأن الدلالة بطريق الالتزام لا تنحصر".

(2) البرهان للجويني 169/1.

الإمام بالمقتضيات العامة للخطاب، وسعوا للوقوف على المقاصد
والمساقيات، الشيء الذي مكنهم من الإسهام بحظ وافر فيها. فماذا
عن مفهوم الدلالة في اللغة والاصطلاح؟

الفصل الأول :

مفهوم الدلالة في اللغة والاصطلاح

المبحث الأول :

مفهومها لغة :

لأئمة اللغة في مادة "د. ل. ل." تصاريف كثيرة واستعمالات متعددة وهي من "الدلالة والدلالة بالكسر والفتح"⁽³⁾. والاسم "الدلالة والدولة والدليلي"⁽⁴⁾ ومنه "دله على الطريق يدلّه دلالة ودلالة ودلوله، والفتح أعلى"⁽⁵⁾ والمعنى أرشده وهداه إليه.

وذهب ابن فارس المتوفى سنة 395 هـ إلى أن لأصل الدال واللام معنيين: "أحدهما: إيانة الشيء بأمانة تتعلمها، والآخر: اضطراب في الشيء"⁽⁶⁾ والمعنى الأول هو المشهور في تداول أهل اللسان. و"أصل الدلالة مصدر كالكناية والأمانة، أي: بالفتح والكسر معا"⁽⁷⁾.

وقد ورد الفعل من هذه المادة من باب فعل يفعل بضم العين ومنه قولهم: "دللت بهذه الطريق دلالة أي: عرفته، ودللت به أدل دلالة"⁽⁸⁾.

(3) تهذيب اللغة 66/14.

(4) تاج العروس 324/7.

(5) لسان العرب 1006/2.

(6) معجم مقاييس اللغة 259/2.

(7) فرق أبو البقاء الكفوى (ت 1094 هـ) بين الدلالة بكسر الدال والدلالة بفتحها فقال : "وما كان للإنسان اختيار في معنى الدلالة فهو بفتح الدال، وما لم يكن له اختيار في ذلك فبكسرها مثاله: إذا قلت: دلالة الخير بزيد فهو بالفتح أي له اختيار في الدلالة على الخير، وإذا كسرتها فمعناه حينئذ: صار الخير سجية لزيد فيصدر منه كيف ما كان" ينظر الكليات 439.

(8) تهذيب اللغة 66/14.

كما جاء من باب فعل يفعل بكسر العين ومنه "دل يدل إذا من بعطائه" (9).

ومن الباب قولهم: "أدل الرجل إدلالاً إذا وثق بمحبة صاحبه فأفرط عليه" (10) و"تدللت المرأة على زوجها... والبازي يدل على صيده" (11) و"هو مدل بفضلته وشجاعته ومنه أسد مدل" (12).

والدالة ما تدل به على حميمك يقال: "دل عليه دلالة... ودلوله فاندل أي سددته إليه" (13). وفي الحديث قوله صلى الله عليه وسلم: "إن الدال على الخير كفاعله" (14).

وقد كان الصحابة رضوان الله عليهم يرحلون إلى عمر رضي الله عنه "فينظرون إلى سمته ودله فيتشبهوا به" (15). والدل كما فسرهُ ابن الأثير المتوفى سنة 606 هـ هو الهدي (16).

أما السميت فيكون بمعنيين:

أحدهما: "حسن الهيئة والمنظر في الدين وهيئة أهل الخير والمعنى الثاني: أن السميت الطريق يقال ألزم هذا السميت (17). وبإمعاننا النظر في أوجه استعمال هذه المادة نجد أن أغلبها يقصد به الهداية والإرشاد. فماذا عن معناها في الاصطلاح؟

(9) نفسه 66/14.

(10) جمهرة اللغة 76/1.

(11) تهذيب اللغة 66/14.

(12) أساس البلاغة 134.

(13) القاموس المحيط 206/2.

(14) سنن الترمذي 147/4.

(15) النهاية 131/2.

(16) نفسه 131/2.

(17) تهذيب اللغة 65/14.

المبحث الثاني :

مفهومها اصطلاحاً

لقد حظي موضوع الدلالة باهتمام كبير بين المشتغلين بالعلوم الإسلامية إلا أن الذين كانت لهم ميزة السبق إلى حدها وبيان أقسامها هم علماء المنطق. جاء في كتاب التقرير والتحبير: "والعادة العملية للمنطقيين التقسيم فيها"⁽¹⁸⁾.

ذلك أن "نظر المنطقي منحصر في أربعة أشياء: التعريفات ومبادئها، والحجج ومبادئها، ولما كانت لها ألفاظ تدل عليها وبها يتصرف فيها احتيج إلى معرفة الدلالة وأقسامها وما يعتبر منها في الفن وما لا يعتبر"⁽¹⁹⁾.

والدلالة في مفهومها العام عند أهل الميزان والأصول والعربية هي أن "يكون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر"⁽²⁰⁾.

أما في اصطلاح المتقدمين فهي "فهم أمر من أمر كفهم معنى الذكر البالغ الأدمي من لفظ الرجل"⁽²¹⁾.

وأخذاً بما ذهب إليه المتأخرون يلاحظ أن تعريفهم الدلالة بأنها "كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر"⁽²²⁾. أن

18) التقرير والتحبير 99/1.

19) شرح البناني على متن السلم 35.

20) كشاف اصطلاحات الفنون 284/2.

21) شرح البناني 35.

22) التعريفات 104.

الشيء الأول يسمى دالا والثاني مدلولاً. والمطلوب بالشيئين ما يعم
اللفظ وغيره فنتصور أربع صور:
- الأولى : "كون كل من الدال والمدلول لفظاً كأسماء
الأفعال الموضوعات لألفاظ الأفعال.
- الثانية : كون الدال لفظاً والمدلول غير لفظ، كزيد الدال
على شخص إنسان.
- الثالثة : عكس الثانية كالخطوط الدالة على الألفاظ.
والرابعة : كون كل منهما غير لفظ كالعقود الدالة على
الأعداد"⁽²³⁾.

(23) كشف اصطلاحات الفنون 284/2.

أقسامها وإطلاقاتها

إن تصور الشيء في الذهن يقتضي تمثّل معانيه وإطلاقاته،
لذا سأعمل في هذا المبحث على بيان التقسيم العام للدلالة ثم بيان
إطلاقات اللفظية منها. فماذا عن أقسامها أولاً ؟

المبحث الأول

أقسامها العامة :

بناء على ما تقدم فالدلالة بمفهومها العام تنقسم إلى :
— لفظية وهي إما وضعية مثل دلالة الألفاظ الموضوعية
على معانيها، أو عقلية كدلالة اللفظ على وجود لفظ يقوم به، أو
طبيعة كدلالة "أح" على وجع الصدر أو السعال.

— غير لفظية : وهي إما وضعية كدلالى الكتابة على الألفاظ
ودلالة الإشارة على نعم أو لا، أو عقلية كدلالة المصنوعات على
صانعها، أو طبيعة كدلالة حمرة الوجه على الخجل وصفرتة على
الوجل⁽²⁴⁾

فهذه ستة أقسام، والقسم الأول هو المعتبر عندهم وهو الدلالة
الوضعية⁽²⁵⁾ لذلك أولوها عناية خاصة في مصنفاتهم. وهذا لا يعني
إعراضهم عن باقي الدلالات الأخرى⁽²⁶⁾.

(24) ينظر شرح البناني 38 والكليات 441

(25) ينظر شرح البناني 40 ومنطق العرب 43

(26) إذا كانت الدلالة عبارة عما يتوصل به إلى معرفة الشيء، فهذا يكون "إما
باللفظ أو بالإشارة كحركة اليد والحاجب، أو بالمثال وهو الجرم الموضوع
على شكل الشيء" ينظر نهاية السؤل 133/1 والمفردات 171. وجاء في
المستصفى 367/1:

إلا أن دور اللفظ في التواصل الدلالي أفيد وأيسر.
"أما كونه أفيد فلعومومه من حيث أنه يمكن التعبير به عن
الذات والمعنى والموضوع والمعدوم والحاضر والغائب... وأما
كونه أيسر فإنه موافق للأمر الطبيعي لأنه مركب من الحروف
الحاصلة من الصوت، وذلك إنما يتولد من كيفيات مخصوصة
تعرض للنفس عند إخراجها، وإخراجها ضروري، فصرف ذلك
الأمر الضروري إلى وجه ينتفع به الشخص انتفاعا كلياً⁽²⁷⁾ .

"واعلم أن كل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكونه واستبشاره حيث يكون دليلاً
وتنبيهه بفحوى الكلام علة علة الحكم كل ذلك بيان لأن جميع دليل"
(27) نهاية السؤل 133/1 - 134

المبحث الثاني

إطلاقات الدلالة اللفظية :

إن الناظر في مفهوم الدلالة اللفظية يجده لا يخرج عن ثلاثة إطلاقات :

— الإطلاق الأول : أن الدلالة هي : "فهم المعنى من اللفظ إذا أطلق بالنسبة إلى العالم بالوضع" (28).

— الإطلاق الثاني : أن الدلالة هي : "كون اللفظ كلما أطلق فهم المعنى للعلم بالوضع" (29).

ومرد الفرق بين التعريفين يرجع إلى متعلق هذه الدلالة، وحاصله أنها إما أن تكون عبارة عن فهم السامع من كلام المتكلم، وعلى هذا لا يتصور وجودها إلا بإدراك المتلقي، فهي راجعة إلى الفهم.

وإما أن تكون وصفا للفظ بحيث كلما أطلق دل على معناه للعلم بالوضع وهي بهذا الاعتبار راجعة إلى اللفظ.

حجة الذين تبينوا الإطلاق الأول : " أنه إذا دار اللفظ بين المتخاطبين، فإن فهم منه شيء قيل : دل عليه، وإن لم يفهم منه شيء قيل : لم يدل عليه، فدار إطلاق لفظ الدلالة مع وجود الفهم وجودا وعدما، فدل على أنه مسماه (30).

(28) مرآة الأصول 298

(29) كشاف اصطلاحات الفنون 288/2

(30) شرح تنقيح الفصول 23

وحجة المتمسكين بالإطلاق الثاني: أن الدلالة صفة للفظ باعتبارها دالا على معناه بحيث يتمتع انفكاك العلم بالمدلول عن العلم بالدال حالة تحقق العلم به⁽³¹⁾.

ولهذا الفرق ظهور واضح في تعريف الدلالة عند الأصوليين فهي عندهم من قبيل الأثر الحاصل. لدى السامع عند الفهم. جاء في مرآة الأصول :

"إن معنى الدلالة عند علماء الأصول والبيان : فهم المعنى من اللفظ إذا أطلق بالنسبة إلى العلم بالوضع لا فهمه منه متى أطلق"⁽³²⁾.

كما أنها عندهم من قبيل الوصف المرتبط بالدال بحيث لا ينفك معناه عن مدلوله. جاء في كتاب الإبهاج: "الدلالة عبارة عن كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالما بالوضع"⁽³³⁾.

وإذا كان منلا خسروالمتوفى سنة 885 هـ قد جزم في تعريفه السابق بأن الدلالة عبارة عن فهم السامع فإن الإسنوي المتوفى سنة 771 هـ جمع بين الإطلاقين فذكر أن مفهوم الدلالة هو "كون اللفظ إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالما بالوضع وإن شئت قلت: فهم السامع من الكلام تمام مسماه أو جزأه أو لازمه"⁽³⁴⁾.

(31) ينظر كشاف اصطلاحات الفنون 2/285، وشرح التنقيح 23. وجاء في كتاب الإبهاج: "وإنما قلنا أنها عبارة عن كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه، ولم ينقل إنها نفس الفهم... لأن الدلالة نسبة مخصوصة بين اللفظ والمعنى "الإبهاج 1/204 – 205.

(32) مرآة الأصول 298

(33) الإبهاج 1/204 – 205 والتقريب 1/99 وغاية الوصول 36

(34) نهاية السؤل 1/144

— الإطلاق الثالث :

وهو الذي اختاره شهاب الدين القرافي سنة 684 هـ. جاء في شرح تنقيحه: "إن دلالة اللفظ إفهام السامع لا فهم السامع فيسلم من المجاز ومن كونه صفة الشيء في غيره" (35). فلفظ "إفهام" الوارد في التعريف مشعر بالقصد إلى إيصال المعنى إلى المتلقي، ومن هذا اختلف العلماء في اعتبار الإرادة شرطاً في الدلالة.

— فالذين نظروا إليها في سياقها الوضعي لم يشترطوها وقالوا: إن الدلالة لا تتوقف على الإرادة "لأن قاطعون بأننا إذا سمعنا اللفظ نتعل معناه سواء أَراده اللفظ أو لا" (36)

أما الذين نظروا إليها في سياقها القصدي الصادر عن المتكلم فقالوا باشتراطها "لأن دلالات الألفاظ ليست لنواتها، بل هي تابعة لقصد المتكلم وإرادته" (37).

والحاصل أن أهل العربية يشترطون القصد في الدلالة فما يفهم من غير قصد من المتكلم لا يكون مدلولاً له، "الدلالة عندهم هي فهم المقصود لا فهم المعنى مطلقاً، بخلاف المنطقيين، فإنها عندهم فهم المعنى مطلقاً سواء أَراده المتكلم أو لا" (38).

(35) شرح تنقيح الفصول 23

(36) كشف اصطلاحات الفنون 2/291، والمقصود بالوضعي: ما وضع اللفظ لتمام معناه وهو المطابقة التي ذكر الزركشي أنها لا تحتاج إلى نية وفي التضمن والالتزام خلاف ينظر البحر المحيط 2/44 — 45

(37) إحكام الأمدي 1/12، وجاء في الإبهاج 1/208: "دلالة اللفظ على المعنى متعلقة بإرادة اللفظ فيما يتعلف به"

(38) كشف اصطلاحات الفنون 2/291.

وقد ذهب ابن قيم الجوزية (ت751هـ) إلى ربط تقاسيم الألفاظ بمقاصد المتكلمين فقال: "الألفاظ بالنسبة إلى مقاصد المتكلمين ونياتهم وإرادتهم لمعانيها ثلاثة أقسام:

— أحدهما: أن تظهر مطابقة القصد للفظ. ولظهور مراتب تنتهي إلى اليقينية والقطع يمراد المتكلم بحسب الكلام في نفسه وما يقترب به من القرائن الحالية واللفظية وحال المتكلم وغير ذلك =

وبإجالتنا النظر في هذه الاطلاقات نجد أن حقيقة الدلالة عبارة عن نسبه مخصوصة ناشئة عن علاقة الدال بالمدلول .

— فقولي : مخصوصة، مخرج للنسبة الأولى الناشئة عن العلم بالوضع فهي نسبة ثانية يتحصل بموجبها — بعد العلم بالوضع — حصول أثر للفهم، لأن هنا أمورا أربعة:

" الأول : اللفظ. والثاني المعنى. والثالث الوضع وهو إضافة أولى بينهما... والرابع إضافة ثانية عارضة لهما بعد عروض الإضافة الأولى وهي الدلالة...

والنتيجة أنها إذا نسبت إلى اللفظ كانت صفة له، وإذا نسبت إلى المعنى كانت صفة لفهم السامع، وكلا المعنيين لازمان (39) لهذه الإضافة فأمكن تعريفها بأيهما كان (40) .

هذا عن إطلاقات الدلالة اللفظية، فماذا عن أقسامها؟

— القسم الثاني: ما يظهر بأن المتكلم لم يرد معناه وقد ينتهي هذا الظهور الي حد اليقين بحيث لا يشك السامع فيه ... و القسم الثالث: ما يظهر بأن المتكلم لم يرد معناه ويحتمل إرادة المتكلم ويحتمل إرادة غيره، ولا دلالة على واحد من الأمرين. واللفظ دال على المعنى الموضوع له وقد أتى به اختيارا " إعلام الموقعين 119/3... (39) " كلا وكلتا إسمان ملازمان للإضافة، ولفظهما مفرد ومعناهما مثنى، ولذلك يجوز الإخبار عنهما بما يحمل ضمير المفرد باعتبار لفظهما، وضمير المثنى باعتبار معناه... إلا أن اعتبار اللفظ أكثر وبه جاء القرآن الكريم قال تعالى: (كلتا الجنتين أتت أكلها) الكهف 33 ينظر جامع الدروس العربية 232/2 — 233.

(40) كشاف اصطلاحات الفنون 288/2 بتصرف.

المبحث الثالث

أقسام الدلالة اللفظية :

تحدثت في مبحث سابق عن التقسيم العام للدلالة، وذكرت أن عناية العلماء انصرفت للحديث عن الدلالة اللفظية جريا على عادة المناطقة (41) الذين بدأوا حديثهم عن أنواعها انطلاقا من التمييز بين أقسام هي :

أ - **دلالة المطابقة** : وهي دلالة اللفظ على تمام مسماه، سميت بذلك لمطابقة الدال المدلول، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق (42) " وكدلالة المثلث على الشكل المحيط به ثلاثة أضلع " (43).

ب - **دلالة التضمن** : وهي دلالة اللفظ على جزء مسماه "سميت بذلك لتضمن المعنى لجزء المدلول كدلالة الإنسان على الحيوان" (44).

ج - **دلالة الالتزام** : وهي دلالة اللفظ على "خارج عنه أي عما وضع له" (45).

(41) ينظر التقرير والتحرير 99/1 وشرح البنانى 35.

(42) الكليات 441.

(43) الإشارات والتبهيّات القسم الأول الفصل الخامس 187

ومثال المطابقة في الشرعيات "دلالة اللفظ على جميع معانيه إذا لم تصحبه قرينة تخصصه بمعنى معين كدلالة لفظ النكاح في قوله تعالى (فإن طلقها فلن تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) البقرة 228 على الوطء والعقد معا "ينظر أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية 14.

(44) الكليات 441.

ومثال التضمن في الشرعيات "دلالة الواو على الحال في قوله تعالى : (ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه إنه لفسق) الأنعام 122 لأن الواو تأتي لعدة معان منها الحالية. ينظر الدلالة النحوية ص 14.

(45) كشف اصطلاحات الفنون 289/2.

— وذلك بأن يكون "اللفظ دالا بالمطابقة على معنى ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجي لا كالجزم منه بل هو مصاحب ملازم له مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والإنسان على قابل صنعة الكتابة"(46).

وقد كان هذا التقسيم محل اتفاق بين الأصوليين⁽⁴⁷⁾ من حيث المبدأ والمنطلق، لكنهم اختلفوا من حيث تحقق معنى اللفظية

(46) الإشارات والتنبيهات القسم الأول الفصل الخامس 187.
والمراد باللزوم عند الأصوليين مطلق الذهني لا الكلي الذي لا ينفك عنه ملزومه خارجا كما هو عند المناطقة "كشاف اصطلاحات الفنون 2/290 واللزوم الذهني "كونه بحيث يلزم من توصل المسمى في الذهن تصويره فيه فيتحقق الانتقال منه إليه كالزوجية للابنتين" الكليات 795
فاكتفاء علماء الأصول بمطلق اللزوم الذهني جعلهم لا يلتفتون إلى ضرورة تحقق اللازم الخارجي لـ"أن اللفظ إذا أفاد مسماه واستلزم مسماه لازمه في الذهن كان حضور ذلك اللازم في الذهن والشعور به منسوباً لذلك اللفظ. فقيل : اللفظ دل عليه بالالتزام.
أما إذا لم يلزم حضوره في الذهن من مجرد النطق بذلك اللفظ... كان حضوره في الذهن منسوباً لسبب آخر، إذ لابد في حضوره من سبب إفادته منسوبة لذلك السبب لا للفظ" شرح تنقيح الفصول 25. ومثال الالتزام في الشرعيات "دلالة مادة فضا" من قوله تعالى: (وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض) النساء 21 فإن أبا حنيفة ومن وافقه استنبطوا حكماً فقهيّاً وهو أن خلوة الرجل بالصبيّة بامرأته توجب عليه الصداق حتى يحرم عليه أخذ شيء منه، وإنما اشتقوا هذا الحكم من قوله: (أفضى) لأنه من "فضا" والمعنى الذي وضع له فضا هو الفضاء الدال على السعة والخلوة ملازمة للفضاء. ينظر أثر الدلالة النحوية ص 14 . 15.

(47) نظر على سبيل المثال: المستصفى 30/1 وشرح التنقيح 24 ونهاية السؤل 144/1 والإبهاج 205/1.

(48) إن القول باللفظية يستدعي تحقق الوضعية في جميعها. جاء في التقرير والتحبير 1/102: "وتحقق الدلالة الوضعية في الالتزامية أيضاً، واللزوم فيها بالمعنى الأعم السالف بيانه كما هو الشرط عندهم فضلاً عن كونه بالمعنى الأخص لأن للوضع دخلاً فيها. وأما تحققها في التضمنية فيطريق أولى ولا خلاف في تحققها في المطابقة".
كذلك يستدعيه في المجاز "لأن للوضع للمعنى الحقيقي دخلاً في فهم المعنى المجازي بالوضع النوعي كما صرحوا به" كشاف اصطلاحات الفنون 2/288 وكذلك اعتبروه في دلالة المركب لـ"أن لأوضاع مفرداته دخلاً في دلالاته" كشاف اصطلاحات الفنون 2/288.

فيها⁽⁴⁸⁾. فبعد أن ذهب أهل الميزان إلى أن الأقسام الثلاثة من قبيل الدلالة اللفظية⁽⁴⁹⁾ ذهب أكثر الأصوليين إلى أن المطابقة لفظية والالتزام غير لفظية، واختلفوا في التضمن.

فالذي عليه الأمدي ومن تابعه⁽⁵⁰⁾ أن المطابقة والتضمن لفظيتان والالتزام غير لفظية.

جاء في كتاب الإحكام :

"وأما غير اللفظية فهي دلالة الالتزام وهي أن يكون اللفظ له معنى وذلك المعنى له لازم من خارج فعند فهم مدلول اللفظ من اللفظ ينتقل الذهن من مدلول اللفظ إلى لازمه⁽⁵¹⁾

ونبه الرازي (ت 606 هـ) في محصوله على أن المطابقة لفظية والتضمن والالتزام عقليتان⁽⁵²⁾. وعلل ما ذهب إليه بأن "اللفظ إذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى إلى لازمه، ولازمه إن كان داخلا في المسمى فهو التضمن وإن كان خارجا فهو الالتزام⁽⁵³⁾."

وبهذا أخذ جماعة من الأصوليين كابن السبكي (ت 771 هـ) الذي اعتبر القول باللفظية في التضمن ضعيفا⁽⁵⁴⁾ وكذلك الأنصاري (ت 926 هـ) الذي صرح بأن "الأصل تبع صاحب المحصول وغيره في أن المطابقة لفظية والأخريان عقليتان⁽⁵⁵⁾."

(49) جاء في غاية الوصول 37: "وأكثر المناطقة على أن الثلاث لفظيات".

(50) كالكمال بن الهمام في التقرير 102/1.

(51) الإحكام للأمدي 13/1.

(52) المحصول للرازي 76/1.

(53) نفسه 76/1.

(54) الإبهاج 204/1.

(55) غاية الوصول 37.

والواقع أن دلالة التضمن وإن كانت تشارك دلالة الالتزام في توقفها على العقل لا يخرجها عن كونها لفظية. جاء في إحكام الأمدي: "دلالة الالتزام وإن شاركت دلالة التضمن في افتقارهما إلى نظر عقلي يعرف اللازم في الالتزام والجزء في دلالة التضمن. غير أنه في التضمن لتعريف كون الجزء داخلا في مدلول اللفظ وفي الالتزام لتعريف كونه خارجا عن مدلول اللفظ فلذلك كانت دلالة التضمن لفظية بخلاف دلالة الالتزام" (56).

- بقي أن أشير إلى أنه "لا بد من اعتبار الحيثية في تعاريف الدلالات الثلاث ليسلم طردها وعكسها من الفساد" (57) لأن اللفظ قد يكون مشتركا فيدل بالمطابقة على معنييه أو معانيه التي وضع لها، وبالتضمن على أحدها.

وقد يكون قابلا للتجاوز فيدل قبل الاستعمال على المعنى الحقيقي والمجازي مطابقة وعلى أحدهما بعده تضمنا.

وقبل أن أنهى الحديث عن أقسام هذه الدلالة لا بأس من إيراد إشكال (58) عرض له الأصوليون ويتعلق بدلالة العام. وصورته أن صيغ العموم رغم وضعيتها فإنه يصعب إرجاعها إلى إحدى الدلالات الثلاث.

(56) الأحكام للأمدي 13/1 والبحر المحيط 42/2.

(57) شرح البناني 53.

(58) صورة الإشكال أن انحصار الدلالة الوضعية في الثلاث يرد عليه سؤال قوي أو رده بعضهم، وتقريره موقوف على مقدمته وهي الفرق بين الكلي والكلية والكل، والجزئي والجزئية والجزء. فأما الكلي فهو الذي يشترك في مفهومه كثيرون كالإنسان، والجزئي مقابلته كزبد... =

وأما الكلية فهو الحكم على كل فرد بحيث لا يبقى فرد من الأفراد كقولنا كل رجل يشبعه رغيفان غالبا، وتقابله الجزئية وهو الحكم على بعض الأفراد حقيقة من غير تعيين كقولنا: بعض الحيوان إنسان. وأما الكل فهو الحكم على المجموع من حيث هو مجموع كأسماء العدد وكقولنا كل رجل يحمل الصخرة العظيمة فهو صادق باعتبار الكل دون الكلية ويقابله الجزء وهو ما تركب منه ومن غيره كالخمس مع العشرة ينظر نهاية السؤل 146/1 — 147.

- فهي ليست من قبيل المطابقة "لأن اللفظ العام غير مراد به المفرد وحده بل جميع الأفراد دفعة واحدة" (59).

ولا يمكن إرجاعها إلى التضمن "لأنه دلالة اللفظ على جزء سماه كما تقدم، والجزء إنما يقابله الكل، ومسمى صيغة العموم ليست كلا" (60) بل كالية كما هو معروف.

ولا يمكن عدها من الالتزام "لأن الفرد إذا كان لازم المسمى وبقيّة الأفراد مثله فأين المسمى حينئذ؟ فلا يدل عليه اللفظ التزاماً" (61).

وقد ذهب بعض الأصوليين (62) إلى أنها مطابقة "لأن قضية العام في قوة قضايا بعدد أفرادها، وكل واحد من تلك القضايا تدل مطابقة فكذا ما في قوتها" (63).

(59) شرح البناني 52.

(60) نهاية السؤل 147/1.

(61) شرح التقيح 26.

(62) ينظر غاية الوصول 36.

(63) شرح البناني 52.

وردها آخرون إلى التضمنية "إذ لا مانع من توجه الحكم الإيجابي أو السلبي إلى كل فرد من الأفراد المدلول على جملتها بالعام مطابقة وعلى كل فرد منها تضمناً" (64).

إن التقسيم المتحدث عنه هو ما تبناه أصوليو المتكلمين والناظر في مصنفات الأحناف يكاد لا يظفر بهذا التقسيم عندهم وقد نص أصوليوهم على أن الدلالة قسمان: لفظية، وغير لفظية. فاللفظية "عبارة وإشارة ودلالة واقتضاء" (65).

وغير اللفظية هي: "الضرورية ويسمونها بيان الضرورة" (66).

(64) نفسه 52.

(65) التقرير والتحبير 106/1

(66) التقرير والتحبير 102/1. وبيان الضرورة عندهم أربعة أقسام : — الأول : ما يعلم بمعونة المنطوق، لا بمجرد السكوت. كقوله تعالى: (فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث) النساء 11 أضيف الإرث إليهما ثم خص الأم بالثلث فكان بياناً أو للآب ما بقي

— الثاني : ما يثبت بدلالة حالة المتكلم والمراد بالمتكلم القادر على التكلم لا الناطق واحترز به عن لا بقدر على التكلم كالأخرس .

— والثالث : ما يثبت ضرورة رفع الضرر مثل سكوت الشفيع ضرورة دفع الضرر عن المشتري.

— والرابع : ما يثبت بدلالة الكلام كما لو قال له : علي مائة وثلاثة دراهم أو ثلاثة أثواب أو أفراس، فالمعطوف عليه.

ينظر التقرير والتحبير 102/1 والكليات 230 — 231.

وهذا لا يعني أن جهود علمائنا انتصرت فيما سبق ذكره، بل وجدتهم يتحدثون عن أنواع أخرى باعتبارات متعددة منها:

ما جاء عند ابن قيم الجوزية (ت 751 هـ) الذي رأى أن دلالة النصوص نوعان:

- حقيقية : تابعة لقصد المتكلم وهذه لا تختلف...

- وإضافية تابعة لفهم السامع، وهذه تختلف باختلاف مدارك السامعين⁽⁶⁷⁾.

كذلك أورد بدر الدين الزركشي (ت 794 هـ) نوعاً آخر منها عبر عنه بدلالة الاستدعاء ف"جعل دلالة الفعل على المحل وهو المفعول به، وعلى الباعث، يعني: الذي بعث على الفعل وهو المفعول لأجله، وعلى المصاحب وهو المفعول معه من قبيل هذه الدلالة"⁽⁶⁸⁾.

هذا عن مفهوم الدلالة وأقسامها عندهم فماذا عن مفهومها عند الشاطبي؟

(67) إعلام الموقعين 351/1 - 352.
(68) البحر المحيط 45/2.

الفصل الثالث :

مفهوم الدلالة وأقسامها عند الشاطبي

لم يسعفني تتبع مباحث الموافقات للوصول إلى تعريف واضح ومحدد للدلالة، وكأنني بالشاطبي قد ارتضى اقتفاء أثر المتقدمين الذين لم يعنوا أثناء عرض مادتهم برسم الحدود، ومناقشة الاصطلاحات⁽⁶⁹⁾.

لذلك وجب على من رام اقتناص معنى الدلالة عنده أن يستقري مادتها، ويرصد مواطنها، ويتتبع صيغها ومساقاتها.

فماذا عن مفهومها أولاً؟

(69) لم يهتم الشاطبي في موافقاته بتعريف المصطلحات، وقد وجدته في مواطن محدودة يعنى ببعض التعريفات مثل ما يتعلق بالمشقة التي قال عنها: "ولا بد قبل الخوض في المطلوب من النظر في معنى المشقة، وهي في أصل اللغة من قولك: شق علي الشيء يشق شقاً ومشقة إذا أتعبك، ومنه قوله تعالى: (لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس) النحل 7. والشق هو الاسم من المشقة وهذا المعنى إذا أخذ مطلقاً من غير نظر إلى الوضع العربي اقتضى أربعة أوجه اصطلاحية" الموافقات 119/2. وكذلك عرف مصطلح القصد بقوله: "فإذا رأيت في هذا التقيد إطلاق لفظ القصد وإضافته إلى الشارع فالى معنى الإرادة التشريعية أشير وهي إرادة التكليف" ينظر الموافقات 121/3. وينظر تعريفه للسنة في الموافقات 3/4.

المبحث الأول :

مفهوم الدلالة عند الشاطبي

تطلبت مني محاولة تحديد مفهوم الدلالة عند الشاطبي السير في درب طويل من تتبع المادة واستقراء مواضعها مع ملاحظة اختلاف صيغها، وتنوع مواقعها.

فتوصلت بحمد الله وعونه بعد جرد تام وشامل لمادة د. ل. ل. إلى جمع ثمان عشرة وسبعمائة وألف "1718" جذاة أسفرت عملية تصنيفها عن التوصل إلى الصيغ الآتية:
الدلالة :

ورد لفظ الدلالة في الموافقات في أربعة وخمسين موطنًا: منكرة⁽⁷⁰⁾ ومعرفة⁽⁷¹⁾ ومضافة⁽⁷²⁾ ومفعولا مطلقا⁽⁷³⁾ وجمعا⁽⁷⁴⁾. استثمرها الشاطبي بمفهومها الواسع ف"مطلق الدلالة"⁽⁷⁵⁾ يصدق على ما تستحق به الهداية إلى المطلوب. لذلك قرنها بالأصول الفقهية باعتبارها متضمنة ودالة على الأحكام الشرعية⁽⁷⁶⁾.

-
- (70) خمس مرات. ينظر على سبيل المثال: الموافقات 310/1 و410/2 و193/4.
(71) عشرون مرة. ينظر: الموافقات 35/1 و281/2 و99/4.
(72) ست وعشرون مرة. ينظر الموافقات 37/1 و394/2 و153/3.
(73) مرتان. ينظر الموافقات 304/2 و12/4.
(74) مرة واحدة/ جاء في الموافقات 38/1: "وإن كان الظن يختلف باختلاف أحوال الناقلين وأحوال دلالات المنقولات".
(75) الموافقات 99/4
(76) ينظر الموافقات 37/1.

وبالألفاظ الأيالة إلى النصوص الشرعية باعتبارها أدلة تفصيلية لها دلالتها على الأحكام الفقهية⁽⁷⁷⁾ وبالمعاني المصلحية والإقرار والقرائن وغيرها، كما سنرى في مصطلح الدليل.

كما قرنها بدلالة القواعد الكلية التي تستند إليها الأحكام الجزئية⁽⁷⁸⁾ وتحدث عن مراتبها فميز فيها بين ما هو أصلي وما هو تبعي⁽⁷⁹⁾ وما هو ظني وما هو قطعي⁽⁸⁰⁾.

وبتأملني في أوجه استعمالات هذه المادة، وجدتها لم تضق عن المعنى العام لها، والذي يكاد لا يخرج عن مفهوم الهداية والإرشاد.

إلا أن ارتباطها بمنهج العام جعله يقيد بها بما له تعلق بنشد القطع في ذلك الإرشاد بناء على أن الأدلة المستعملة هنا هي الاستقرائية المحصلة بمجموعها القطع بالحكم حسبما تبين في المقدمات⁽⁸¹⁾.

وهذا ملحظ وجيه عمل على نشره في كل المباحث الدلالية بل جعله خاصية عمله وعمدة طلبه. جاء في الموافقات:

"ومر أيضا كيفية اقتناص القطع من الظنيات، وهي خاصية هذا الكتاب لمن تأمله والحمد لله".⁽⁸²⁾

الدليل :

ورد هذا اللفظ في الموافقات في اثنين وخمسين ألف موضع 1052 مفردا⁽⁸³⁾

(77) الموافقات 42/3.

(78) نفسه 66/2.

(79) نفسه 34/1 و 16/3 و 9/4.

(80) نفسه 260/3.

(81) نفسه 327/4.

(82) أربع وثلاثون مرة. انظر على سبيل المثال الموافقات 121/4 و 131/4 و 294/4.

مثني (84) وجمعا بلفظ الأدلة (85) وبلفظ الدلائل (86).

ذكره الشاطبي بإطلاقات متعددة جامعها أن يأتي بمعنى الدال
الناصب للدليل أو بمعنى العلامة المنصوبة لمعرفة المدلول (87).

- فتارة قصد به مطلق الدليل (88) المنصوب على
الإرشاد (89).

- وتارة قصد به الأصول الفقهية كالكتاب (90) والسنة (91)
والإجماع (92) والقياس (93).

وتارة قصد به النصوص النقلية الراجعة إلى الأدلة
التفصيلية (94) التي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيها إلى
مطلوبات خبرية (95).

وقد اتسعت دائرة استعماله لتشمل أمورا أخرى كدليل
الإقرار باعتباره مذكيا ومثبتا للأقوال والأفعال (96) والاستقراء (97).

(84) أربع وثلاثون مرة. انظر على سبيل المثال الموافقات 121/4 و 431/4 و 294/4
(85) سبع وأربعون وثلاثمائة مرة. انظر على سبيل المثال 119/1 و 89/3 و 293/4.
(86) اثنان وعشرون مرة. ينظر على سبيل المثال الموافقات 104/1 و 173/2 و 345/3.
(87) جاء في ميزان الأصول ص 69:

"أما الدليل في اللغة فيستعمل في شيئين: ويذكر ويراد به العلامة المنصوبة لمعرفة
المدلول وقد يذكر ويراد به الدال فعيل بمعنى فاعل".

(88) الموافقات 173/1 و 207/1 و 228/2 و 311/2.

(89) نعت الدليل بكونه مرشدا في الموافقات 221/4.

(90) الموافقات 72/3.

(91) نفسه 373/3 و 3/4 و 22/4.

(92) نفسه 50/2.

(93) نفسه 305/3 و 22/4.

(94) نفسه 197/1 و 289/1 و 396/3.

(95) جاء في إحكام الأمدي 8/1:

"فجده على أصول الفقهاء أنه الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب
خبري".

(96) الموافقات 72/4.

(97) نفسه 306/3 و 334/4 و 4336.

باعتباره طريقا لتحقيق العلم بالمجموع، والقرائن⁽⁹⁸⁾
باعتبارها طرفا فاعلا في العملية الدلالية.

ولم يفت الشاطبي أثناء توظيف مصطلح الدليل أن يتحدث
عن كونه شرطا في التكليف "إذ لا تكليف إلا بدليل"⁽⁹⁹⁾ وعن
مقدمته⁽¹⁰⁰⁾ والقطعية والظنية فيه⁽¹⁰¹⁾ كما لم يفته أن يذكره أثناء
كلامه عن المقاصد⁽¹⁰²⁾ وما يرتبط بها من ضرورة الأخذ بالمعاني
واعتبار المآلات⁽¹⁰³⁾ وهذا يقتضي بالإضافة إلى النظر في ظاهر
الدليل الاستئناس بروحه⁽¹⁰⁴⁾ - على حد تعبيره - إذا كان يحقق
مصلحة معتبرة. ونظرا لقوة حضوره في الموافقات فقد خصه
بدراسة مستفيضة، سأعرض لها في موضعها إن شاء الله .

دل - يدل - دلّ

ومما يرتبط بهذه المادة : ورود صيغ أفعال منها، فقد جاء
الفعل من مادة "د. ل. ل" في الموافقات في واحد وتسعين وثلاثمائة

98 نفسه 50/2 و 396/3.

99 الموافقات 293/4.

100 نفسه 334/4.

101 نفسه 50/2 و 18/3 و 173/4.

102 نفسه 132/2 و 242/2 و 318/2.

103 نفسه 210/4.

104 نفسه 330/1 و 51/2.

موطن 391 بصيغة الماضي⁽¹⁰⁵⁾ والمضارع⁽¹⁰⁶⁾ والأمر⁽¹⁰⁷⁾. استعمالها الشاذ في مواضع مختلفة:

— فتارة أوردتها مقترنة بمصطلح الشريعة لأنها جاءت متضمنة للأحكام على جهة الإجمال⁽¹⁰⁸⁾.

— وتارة بالأدلة عموماً⁽¹⁰⁹⁾ سواء تعلق الأمر بالكتاب⁽¹¹⁰⁾ أو بالسنة⁽¹¹¹⁾ أم بالإجماع⁽¹¹²⁾.

— وتارة بالنصوص الشرعية⁽¹¹³⁾ باعتبارها أدلة تفصيلية لها دلالة على الأحكام الجزئية.

وقد نتج عن كثرة استعمالها اتساع تداولها وشمول إضافاتها حيث مسست مواضيع مختلفة كدلالة القرائن الحالية⁽¹¹⁴⁾ والمقامية⁽¹¹⁵⁾ وكذلك دلالة السياق⁽¹¹⁶⁾ سواء كان كلامياً⁽¹¹⁷⁾ أم حكماً⁽¹¹⁸⁾ أم استعمالياً⁽¹¹⁹⁾ ودلالة الاستقراء⁽¹²⁰⁾.

-
- 105 ست وستون ومائة مرة. ينظر الموافقات 1/244 و 2/127 و 3/77 و 4/275.
- 106 واحدة وعشرون ومائتا مرة. ينظر الموافقات 1/341 و 2/183 و 3/398 و 4/252.
- 107 أربع مرات. ينظر الموافقات 2/220 و 4/143 و 4/262 و 4/316.
- 108 الموافقات 1/244 و 2/48.
- 109 نفسه 1/91 و 2/350 و 3/94 و 4/194.
- 110 نفسه 3/365 و 4/12.
- 111 نفسه 2/127.
- 112 نفسه 3/223. وكذا بعض الأدلة الأخرى كسد الذرائع مثلاً. ينظر الموافقات 3/30.
- 113 الموافقات 3/63 و 4/283.
- 114 الموافقات 3/347.
- 115 نفسه 3/277.
- 116 نفسه 3/282 و 3/285 و 3/355.
- 117 نفسه 3/276.
- 118 نفسه 3/276.
- 119 نفسه 3/281.
- 120 نفسه 1/354 و 2/7 و 3/126 و 4/13.

كما ظهر استعمال هذه الأفعال فيما يرجع إلى تعيين مقصود الشارع⁽¹²¹⁾ وما يستدل به على مصالح المكافين⁽¹²²⁾. ولوحظ لها حضور فيما يتصل بالكليات وعلاقتها بجزئياتها⁽¹²³⁾ ومسألتي العموم والخصوص⁽¹²⁴⁾ والإطلاق والتقييد⁽¹²⁵⁾ ودلالاتي المفهوم⁽¹²⁶⁾ والإشارة⁽¹²⁷⁾ وكذا فيما له تعلق ببعض المجالات الأخرى⁽¹²⁸⁾ التي قد يضيق المقام عن ذكرها.

الدال

ومما يرتبط بهذه المادة ورود اسم الفاعل منها في تسعة وستين موطنًا 69 بلفظ دال⁽¹²⁹⁾ والدال⁽¹³⁰⁾ ودالة⁽¹³¹⁾ والدالة⁽¹³²⁾ ودالان⁽¹³³⁾.

-
- (121) نفسه 79/1 و 353/2 و 91/3.
 (122) نفسه 40/2 و 54/2 و 146/3 و 297/3.
 (123) نفسه 140/1 و 61/2 و 9/3.
 (124) نفسه 93/3 و 108/3 و 268/3 و 282/3.
 (125) نفسه 93/3.
 (126) نفسه 89/1 و 348/1.
 (127) نفسه 142/2.
 (128) كموضوع الاختلاف الذي يتصور مفهومه في أنظار المجتهدين ولا يمكن جعله وصفا ذاتيا لشريعة آخر المرسلين.
 انظر الموافقات 121/4 و 127/4 و 128/4 و 130/4.
 (129) إحدى عشرة مرة. انظر الموافقات 283/1 و 102/2 و 73/3 و 200/4.
 (130) إحدى عشرة مرة. انظر الموافقات 65/1 و 169/2 و 287/3 و 96/4.
 (131) ثلاث مرات. انظر الموافقات 100/2 و 182/2 و 156/3.
 (132) ثلاث وأربعون مرة. انظر الموافقات 345/1 و 182/2 و 156/3.
 (133) مرة واحدة. جاء في الموافقات 190/1 "والقرآن والسنة ودالان عليه".

والدال بالتشديد "هو الشيء الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وقد يسمى بالدليل أيضا" (134). ويسمى أيضا بالناصب للدليل "ومعنى ذلك أنه هو الذي يفعل فعلا يستدل به على ما هو دليل عليه" (135).

وقد استعمله الشاطبي بمفهومه العام سواء تعلق الأمر بمطلق الأدلة (136) كالكتاب (137) والسنة والاجماع، أم بالنصوص النقلية (138) أو البراهين العقلية (139) والقرائن (140) الحالية والمقامية وغير ذلك.

المدلول

كذلك ورد اسم المفعول منها في تسعة مواطن، بلفظ مدلول (141) ومدلوله (142) والمدلول (143) ومدلولاتها (144). وإذا كان المدلول هو "ما يلزم من العلم بشيء آخر العلم به" (145) أو هو ما يتحصل من عمل الدال. فإن الشاطبي قصد به

(134) الكشاف 2/292.

(135) الحدود للباجي 39.

(136) الموافقات 4/207.

(137) نفسه 4/55.

(138) نفسه 1/203 و 3/341.

(139) نفسه 4/255.

(140) نفسه 3/347 و 4/281.

(141) ثلاث مرات. انظر الموافقات 1/342 و 3/213 و 3/287.

(142) أربع مرات. ينظر الموافقات 2/150 و 2/330 و 3/108 و 3/394.

(143) مرة واحدة. ينظر الموافقات 2/103.

(144) مرة واحدة. ينظر الموافقات 3/142.

(145) كشاف اصطلاحات الفنون 2/292.

مطلق ما ينتج من فعل الدلالة سواء تعلق هذا المدلول باللفظ⁽¹⁴⁶⁾ أم بغيره كالأسماء⁽¹⁴⁷⁾ والمقاصد وغيرها⁽¹⁴⁸⁾.

الاستدلال

ورد هذا المصطلح في الموافقات في ستين موطناً مفرداً⁽¹⁴⁹⁾ وجمعاً⁽¹⁵⁰⁾ وهو في اللغة طلب الدليل⁽¹⁵¹⁾ وفي الاصطلاح الأصولي يطلق ويراد به معنيان:

- أحدهما : إقامة الدليل مطلقاً من نص أو إجماع أو غيرهما⁽¹⁵²⁾.

- والثاني يطلق على نوع خاص بحيث لا يكون نصاً ولا إجماعاً فإفضاؤه إلى الحكم الشرعي يتم "من جهة القواعد لا من جهة الأدلة المنصوصة"⁽¹⁵³⁾.

146) الموافقات 213/3. وجاء في التفسير الكبير 27/1 "مدلولات الألفاظ قد تكون أشياء مغايرة للآلفاظ كلفظة السماء والأرض، وقد تكون مدلولاتها أيضاً كقولنا : اسم وفعل وحرف وعام وخاص ومجمل ومبين. فإن هذه الألفاظ أسماء ومسمياتها أيضاً ألفاظ".

147) جاء في الموافقات 287/3: "وبيان ذلك أن زيدا الأحمر هو الاسم المعروف به مدلول زيد بالنسبة إلى قصد المتكلم".

148) جاء في الموافقات 330/2: "فيحمل على أنه جد ومصاحب للقصد لإيقاع مدلوله". وجاء فيه أيضاً 150/2: "ومدلوله المشقة الداخلة على المعتدي".

149) سبع وخمسون مرة. ينظر مثلاً: الموافقات 346/1 و391/2 و79/3 و103/4.

150) ثلاث مرات ينظر الموافقات 72/3 و374/3 و327/4.

151) يقال "استدل عليه: طلب أن يدل عليه" ينظر المعجم الوسيط 294/1.

152) شرح العضد 280/2 وجاء في الكليات 439: "والاستدلال في عرف أهل العلم: تقرير الدليل لإثبات المدلول".

وجاء في حدود الباجي 41: "والاستدلال هو التفكير في حال المنظور فيه للعلم بما هو نظر فيه، أو لغلبة الظن إن كان مما طريقه غلبة الظن".

153) شرح التنقيح 450.

وعينه بعضهم في التلازم⁽¹⁵⁴⁾ بين حكّمين من غير تعيين علة واستصحاب الحال وشرع من قبلنا⁽¹⁵⁵⁾ وزاد الحنفية الاستحسان والمالكية المصالح المرسلة⁽¹⁵⁶⁾.

وبإجالتنا النظر في مواطن ورود المادة، نجده قد استعملها استعمالاً يلحظ فيه طلب إقامة الدليل مطلقاً⁽¹⁵⁷⁾ سواء تعلق الأمر بالأصول الفقهية، كالكتاب⁽¹⁵⁸⁾ والسنة والإجماع⁽¹⁵⁹⁾ والقياس، أم بالأدلة اللفظية⁽¹⁶⁰⁾ أم بالأدلة الآيلة إلى نشد المصالح ورعي المناسبات" ويدخل تحت هذا الضرب: الاستدلال المرسل⁽¹⁶¹⁾ على حد تعبيره.

كما يدخل فيه معنى الاستدلال بالاصطلاح الثاني، بحيث لا يكون نصاً ولا إجماعاً ولا قياساً⁽¹⁶²⁾.

ولما كان الاستدلال في مفهومه العام يقتضي وجود من يعمل

154) "وضابط الملزوم ما يحسن فيه "لو" واللازم ما يحسن فيه اللام كقوله تعالى: "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا" الأنبياء 22... والاستدلال إما بوجود الملزوم أو بعدمه. أو بوجود اللازم أو بعدمه، فهذه الأربعة منها إثبات منتجان وإثبات عقيمان... ثم الملازمة قد تكون قطعية كالعشرة مع الزوجية، وظنية كالنجاسة مع كاس الحجام، وقد تكون كلية كالتكليف مع العقل فكل مكلف عاقل في سائر الأزمان والأحوال... وجزئية كالوضوء مع الغسل فالوضوء لازم للغسل إذا سلم من النواقض حالة إيقاعه فقط، فلا جرم لا يلزم من انتفاء اللازم الذي هو الوضوء انتفاء الملزوم الذي هو الغسل لأنه ليس كلياً بخلاف انتفاء العقل فإنه يوجب انتفاء التكليف..." ينظر شرح التفتيح 450 - 451.

كما ينظر علم الجدل في علم الجدل ص 81...

155) شرح العضد 281/2 والكشاف 300/2

156) نفس المصدرين ونفس الصفحتين.

157) الموافقات 37/1 و 54/2 و 72/3 و 139/4،

158) نفسه 373/3.

159) نفسه 42/1.

160) نفسه 4/1 و 4/3.

161) نفسه 39/1 و 40/1 و 206/4.

162) أي قياس التمثيل، وفيه احتراز من دخول بعض الأقيسة كقياس الدلالة وقياس العكس التي تسمى عندهم استدلالاً.

الدليل، وقيمه حجة في مسأله، فقد نسبته تارة للصحابه (163) وتارة لغيرهم (164) لذا تشعبت في نظره الاستدلالات (165)، وكان له في بعضها نظر (166).

استدل

ومما يتصل بهذه المادة ورود الفعل منها في ثمانية وستين موطنًا 68 ماضيًا مبنيًا للمعلوم (167) ومبنيًا للمجهول (168) ومضارعًا مبنيًا للمعلوم (169) ومبنيًا للمجهول (170).

مستدل

كما ورد منها اسم الفاعل في اثني عشر موطنًا مفردًا (171) وجمعًا (172) ويتقلب النظر في مواقع هذه المادة نجد أن مناط استعمالها يتعلق بطلب الدليل وإعماله فيما يراد منه دلالة.

أدل

ورد هذا المصطلح في الموافقات بصيغة أفعال التفضيل في موطنين (173) فقط مقرونا بكلمة الدليل: "من أدل الدليل على كذا..."

(163) الموافقات 59/1.

(164) نفسه 373/3.

(165) نفسه 327/4.

(166) نفسه 374/3 كاستدلالات المبتدعة، والتناسخية والباطنية وغيرها. ينظر الموافقات 72/3.

(167) خمس وثلاثون مرة. ينظر على سبيل المثال: الموافقات 157/1 و 397/2 و 355/3.

(168) مرة واحدة. ينظر الموافقات 384/3.

(169) تسع عشرة مرة. ينظر الموافقات: 251/1 و 321/2 و 304/3 و 212/4.

(170) ثلاث عشرة مرة. ينظر الموافقات: 203/1 و 116/2 و 166/3 و 117/4.

(171) عشر مرات. ينظر الموافقات: 36/1 و 238/2 و 173/3 و 152/4.

(172) مرتان. ينظر الموافقات: 284/2 و 393/3.

(173) الموافقات 101/2 و 271/2.

الدّل

وردت هذه اللفظة في الموافقات مرة واحدة في نص جاء

فيه:

"وقال عبد الرحمن بن زيد: سألتنا حذيفة عن رجل قريب السميت والهدي من النبي صلى الله عليه وسلم حتى نأخذ عنه، فقال: ما أعرف أحدا أقرب سمّا وهديا ودلا⁽¹⁷⁴⁾ بالنبي صلى الله عليه وسلم من ابن أم عبد⁽¹⁷⁵⁾(176).

وما يمكنني أن أعقب به على هذا العرض هو أنني لم أكن أقصد منه التصنيف على صيغ المادة ومواقعها، وإثارة المواضيع المتعلقة بها، وإنما دفعني إلى ذلك شغف الوقوف على معناها عند الشاطبي.

لذلك كانت رحلتي مع مادة "د.ل.ل" في الموافقات متعبة ممتعة ومن مظاهر هذه المتعة التوصل إلى الملاحظات الآتية:

أ - اتساع استعمال المادة وشيوعها في مختلف أبواب الكتاب وفي كل مباحثه.

ب - ورود المادة بصيغ مختلفة وبتعابير متعددة مست أصل الكلمة واشتقاقاتها المتنوعة.

(174) الدل كما فسره ابن الأثير المتوفى سنة 606 هـ هو الهدى، النهاية 131/2 والسميت "الطريق يقال: الزم هذا السميت، ويقال فلان حسن السميت أي حسن القصد" شرح السنة 148/14.

(175) ابن أم عبد هو عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، روى ابن ماجه عنه "أن أبا بكر وعمر يشراه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من أحب أن يقرأ القرآن غضا كما أنزل فليقرأه على قراءة ابن أم عبد" ينظر سنن ابن ماجه 49/1.

روى الإمام البيهقي (ت 516 هـ) عن "الأعمش قال: سمعت شقيقا قال: سمعت حذيفة يقول: إن أشبه الناس دلا وسمتا وهديا برسول الله صلى الله عليه وسلم لابن أم عبد من حين يخرج منبيته إلى أن يرجع إليه لا ندري ما يصنع في أهله إذا خلا" ينظر شرح السنة 147/14 - 148.

(176) الموافقات 269/2.

ج - ظهور البعد اللغوي في مختلف استعمالاتها، فتتبع المادة في سياقها الدلالي لم يخرج في عمومها عن قيد الهداية والإرشاد.

د - شمول مفهوم الدلالة وتعميم استعمالها بحيث لم يمل بها إلى اصطلاح المصطلحين، كما لم يعن بحددها وتقسيمها كما هو الشأن عند أكثر الأصوليين.

ومن مظاهر عموم هذا الاستعمال تعلقه في كثير من الأحيان بمصطلح القصد⁽¹⁷⁷⁾ القائم على رعي المصالح ونشد أوجه العلل والأمارات⁽¹⁷⁸⁾.

وهذا ملحوظ وجيه يؤكد تنقيص الشاطبي على ضرورة تزود المجتهد بعلمي العربية والمقاصد الشرعية، كما يوجهه تسليمه ابتداء بمبدأ التعليل القاضي بالنظر في العلل الجزئية من حيث هي مصالح خاصة يجب أن تعلم بإحدى المسالك المعتمدة " فإن كانت معلومة اتبعت فحيث وجدت وجد مقتضى الأمر والنهي من القصد وعدمه⁽¹⁷⁹⁾ .

أو بالنظر في المعاني الكلية من حيث هي مصالح عامة ف"المعلوم من الشريعة أنها شرعت لمصالح العباد، فالتكليف كله إما لدرء مفسدة وإما لجلب مصلحة أو لهما معا⁽¹⁸⁰⁾ .

والخلاصة أن محاولة الاقتراب من معنى الدلالة عنده ينبغي أن نستحضر معه نظريته الواسعة لمفهوم الدليل، فكل ما يمكن أن

(177) ينظر على سبيل المثال: الموافقات 1/126 و 2/388 و 2/395 و 2/414.

(178) وذلك تأسيا بالصحابة رضوان الله عليهم الذين استنبطوا "أحكاما فهموا معانيها من أغراض الشريعة في الكتاب والسنة : تارة من نفس القول وتارة من معناه وتارة من علة الحكم" الموافقات 2/61.

(179) الموافقات 2/394.

(180) نفسه 1/199.

به إلى القدر التي يحقق معنى الإرشاد إلى المعنى يسمى دليلا وهو ما يمثل عنصرا أساسا في الدلالة.

وقولي: "يحقق معنى الإرشاد" احتراز من أن يدخل في الدليل ما ليس منه على مذهبه القاضي باشتراط القطع فيه. فما تحصل من مجموع استقراء المواقع وتتبع الجزئيات "هو الدليل المطلوب" (181).

(181) نفسه 36/1. كما أن ما تحصل من حمل المطلقات على مقيداتها ورد المجملات إلى مبيناتها هو الدليل عنده لأن "العام مع الخاص هو الدليل" و"لأن مجموعها هو المحكم" ينظر بالتوالي : الموافقات 90/3 و 98/3.

المبحث الثاني :

أقسامها العامة عند الشاطبي

جريا على عادة الشاطبي في التعامل مع المادة الدلالية، وأخذها بأوسع معانيها وأشملها، فإنه لم يعن في موافقاته بوضع تقسيم تقليدي لها، ولم يرم في إثارتها التزام اصطلاح خاص بها. ومع ذلك فقد أسفرت عملية استنتاج نصوص موافقاته ومراجعة مباحث بعض مؤلفاته عن التوصل إلى تقسيم يمكن اعتماده في هذا المقام.

- فقد وجدته في شرحه على ألفية ابن مالك (ت 672 هـ) يقسم الدلالة إلى:

أ - وضعية : وهي ما اقتضاه الوضع العربي في جعل الأسماء دليلا على مسمياتها، وقد عرف الوضع بتعاريف منها: أنه "تعيين اللفظ بإزاء المعنى فيعم ما يكون بنفسه أو بقرينة فيتناول الحقائق والمجازات" (182).

ومنها أنه : "عبارة عن تخصيص الشيء بالشيء بحيث إذا أطلق الأول فهم منه الثاني" (183).

(182) التقرير والتحرير 68/1.

(183) الإبهام 192/1.

ومنها أنه "جعل اللفظ على المعنى بأن يكون من الأوضاع العربية" (184).

أ - فقولك : جاءني غلام زيد "وضع للإخبار عن مجيء غلام زيد" (185) ودلالته على ذلك وضعية.

ب - عقلية "كإفادة كلام المتكلم وراء حائط أن في ذلك الموضع إنسانا حيا، فإن هذه الإفادة عقلية لا يتكلم فيها النحوي" (186).

ج - عرضية "كما إذا قلت : جاءني غلام زيد، فيفهم من إضافة الغلام إلى زيد أن له غلاما، فهذه فائدة أفادها هذا الكلام، لكنها إفادة غير وضعية، إذ لم يوضع لأن يدل عليها ولا يفيدها، وإنما وضع للإخبار عن غلام زيد بالمجيء إفادته أن لزيد غلاما عرضية لا وضعية، فلم يكن كلاما من جهتها" (187).

وقد اختلف الأمر بين حديثه عن أقسام الدلالة في شرحه للألفية وبين حديثه عنها في الموافقات، لأن المسألة هنا تتعلق بنظم مباحثه العلمية في سلك منهجه العام القائم على رصد مجموعة من العلاقات، ورعي كثير من الاعتبارات تمثل نظاما متكاملا يقضي ببرد الفروع إلى أصولها كما سنرى. ومن ثم فقد جاء كلامه عن أقسام الدلالة مستلهما من طريقته في التمييز بين ما هو لفظي وما هو مقاصدي وما هو أصلي فيهما وما هو تبعي.

ومعلوم أن الدلالة عموما تؤخذ من الألفاظ منطوقها ومفهومها ومن العلل الكلية وتفاصيل الأمارات الجزئية.

(184) شرح الأزهري على متن الأخرومية 8.

(185) شرح الألفية للشاطبي ورقة 12 أ.

(186) شرح الألفية ورقة 12 أ.

(187) شرح الألفية ورقة 12 أ و ب.

ومناط التحقق من الأولى هو العلم بالعربية ومناط التمرس
بالثانية هو الإمام بالمقاعد الشرعية.

ولما كان الكلام هنا يوطئ للحديث عن الدلالة اللفظية
فسأكتفي فيه بعرض تقسيمه الإجمالي لها لأعود إلى بسط القول
عنها في موضعها، كما أعد ببيان وجه دلالة العلل والمصالح على
الأحكام في الباب المتعلق بالدلالة المقاصدية. جاء في الموافقات :
"للغة العربية من حيث هي ألفاظ دالة على معان نظران:

- أحدهما : من جهة كونها ألفاظا وعبارات مقيدة دالة على
معان مطلقة وهي الدلالة الأصلية.

- والثانية : من جهة كونها ألفاظا وعبارات مقيدة دالة على
معان خادمة وهي الدلالة التابعة"⁽¹⁸⁸⁾

أ - الدلالة الأصلية :

وهي دلالة لفظية "يجد العقل بين الدال والمدلول فيها
علاقة... ينتقل لأجلها منه إليه"⁽¹⁸⁹⁾ وقوامها أخذ الألفاظ في وضعها
الأصلي بحيث تكون دلالتها على ما وضعت له بالقصد الأول، لذلك
فهي دلالة تشترك فيها جميع اللغات بحيث إذا أريد الإخبار عن
كون السماء ممطرة أمكن لكل أهل لسان التعبير عنه بلغته. جاء في
الموافقات:

"فإنه إذا حصل في الوجود فعل لزيد مثلاً كالقيام ثم أراد كل
صاحب لسان الإخبار عن زيد بالقيام تأتى له ما أراد من غير كلفة،
ومن هذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين
ممن ليسوا من أهل اللغة العربية وحكاية كلامهم، ويتأتى في لسان
العجم أقوال العرب والإخبار عنها وهذا لا إشكال فيه"⁽¹⁹⁰⁾.

(188) الموافقات 66/2.

(189) كشف اصطلاحات الفنون 288/2.

(190) الموافقات 66/2.

ب - الدلالة التابعة :

وهي دلالة مستمدة مما اقتضته الألفاظ بوضعها الأصلي، وهذا يتطلب النظر فيما يعود عليها بوجه من أوجه الخدمة مما له تعلق بالمقتضيات العامة للخطاب⁽¹⁹¹⁾.

وإذا كانت هذه خاصية كل لسان فقد تبوأَت اللغة العربية مكانة خاصة في تلك الخصوصية حيث بات على الناظر في ألفاظها ومعانيها أن يستحضر تلك التوابع "وإذا ثبت هذا فلا يمكن من اعتبار هذا الوجه... أن يترجم كلاما من الكلام العربي بكلام العجم على حال فضلا عن أن يترجم القرآن وينقله إلى لسان غير عربي"⁽¹⁹²⁾.

هذه نظرة إجمالية عن مفهوم الدلالة وأقسامها عند الشاطبي ونظرا لارتباط الدليل بها من حيث أنه يمثل طرفا أساسا فيها. فقد خصه رحمه الله بجانب كبير من اهتمامه أرى أن أعرض له توطئة للمطلوب:

(191) ومثاله أنك : "تقول في ابتداء الإخبار : قام زيد إن لم يكن ثم عناية بالمخبر عنه، بل بالخبر، فإن كانت العناية بالمخبر عنه قلت : زيد قام. وفي جواب السؤال وما هو منزل تلك المنزلة : إن زيدا قام. وفي جواب المنكر لقيامه: والله إن زيدا قام، وفي إخبار من يتوقع قيامه أو الإخبار بقيامه قد قام زيد أو : زيد قد قام. وفي التثنية على من ينكر : إنما قام زيد" ينظر الموافقات 67/2.

(192) الموافقات 68/2.

مفهوم الدليل وأقسامه عند الشاطبي

إن محاولة استجلاء الخطوات العلمية لمنهج الشاطبي على المستوى العملي يستدعي الحديث عن مفهوم الدليل وأنواعه وكيفية استثماره وأدب التعامل به. فماذا عن مفهوم الدليل أولاً؟

1) مفهوم الدليل لغة واصطلاحاً :

الدليل لغة فعيل بمعنى فاعل من الدلالة⁽¹⁹³⁾ وظاهر كتب اللغة وغيرها أنها تأتي بمعنى الهداية والإرشاد. وقد استقصى الأصوليون معنى الدليل لغة، فذهب صاحب الميزان إلى أنه يطلق ويراد به معنيان:

- أحدهما : "العلامة المنصوبة لمعرفة المدلول، ولهذا يسمى الدخان دليلاً على النار، ويسمى العالم دليلاً على الصانع.

- والثاني : "أنه يطلق ويراد به الدال لأنه فعيل من باب فاعل نحو عليم وقدير بمعنى عالم وقادر"⁽¹⁹⁴⁾.

وذهب الأمدى إلى أن "الدليل قد يطلق في اللغة بمعنى الدال وهو الناصب للدليل وقيل هو الذاكر للدليل، وقد يطلق على ما فيه دلالة وإرشاد"⁽¹⁹⁵⁾.

(193) ينظر لسان العرب المجلد 1005/2 وميزان الأصول 69.

(194) ميزان الأصول 69 - 70.

(195) الأحكام للأمدى 8/1 وجاء في أحكام ابن حزم 39/1.

"الدلالة فعل الدال وقد تضاف إلى الدليل على المجاز".

وذهب الكمال بن همام (ت 861 هـ) إلى أن للدليل لغة
ثلاثة معان هي:

"الموصل بنفسه إلى المقصود... والذاكر لما فيه إرشاد إلى
المطلوب كالذي يعرف الطريق بذكر ما يفيد ذلك، وما فيه إرشاد
كالعلامة المنصوبة من الأحجار أو غيرها لتعريف الطريق" (196).
واختار البايجي (ت 474 هـ) أن تكون حقيقة الدليل هي
فعل الدال (197).

ورجح صاحب الميزان أن يكون اسما للدال. جاء فيه:
" لكن الأصح أن يقال: إنه اسم للدال في حقيقة اللغة، ولكن
في عرف الاستعمال صار اسما للعلامة فيكون حقيقة عرفية" (198).
وظاهر كلام المتقدمين أنه "يأتي للمعنيين معا" (199).
ثم إن اسم الدليل عام يقع على كل ما يعرف به المدلول
سواء كان حسيا أم عقليا أم شرعيا، وكذا يقع على ما يوجب العلم
وما يوجب الظن "فإن القياس وخبر الواحد وظاهر النصوص تسمى
أدلة وإن لم تكن قطعية" (200).

(196) التقرير والتحبير 50/1.

(197) جاء في كتاب الحدود 37: "والدليل هو الدلالة على البرهان، وهو الحجة
والسلطان، والدليل في الحقيقة هو فعل الدال، ولذلك يقال استدل بأثر اللصوص
عليهم، وإن كان اللصوص لم يقصدوا الدلالة على أنفسهم".

(198) ميزان الأصول 70.

(199) جاء في ميزان الأصول ص 69.

"قد أشار الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي (ت 333 هـ) رحمه الله إلى المعنيين
جميعا فقال في كتابه مأخذ الشرائع في أصول الفقه: الدليل هو الهادي وهو المعروف
لمن تأمل ما هو دلالة معرفته".

(200) نفسه 71 والكليات 439.

ومن الدليل ما هو عقلي محض⁽²⁰¹⁾ وما هو نقلي محض⁽²⁰²⁾
وما هو مركب منهما⁽²⁰³⁾. على رأي⁽²⁰⁴⁾.

ويطلق الدليل في الاصطلاح على معان تختلف باختلاف ما
يتجاذبها من تداول أهل كل صناعة:

- فهو عند الفلاسفة " عبارة عن مجموع الأقوال التي يؤدي
تصديقها إلى تصديق قول وراء هذا المجموع"⁽²⁰⁵⁾.

- وهو عند المناطقة "قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته
قولا آخر وهو قياس واستقراء وتمثيل ويرادفه الحجة"⁽²⁰⁶⁾.

وهو عند الأصوليين عبارة عما يمكن التوصل بصحيح
النظر فيه إلى مطلوب خبري⁽²⁰⁷⁾ فإن أدى ذلك التوصل إلى القطع
بالمطلوب سمي دليلا على مذهب من احترز بوضع قيد العلم في
التعريف⁽²⁰⁸⁾ وإن أدى إلى الظن سمي أماره⁽²⁰⁹⁾.

(201) كقولنا في الدلالة على حدوث العالم: العالم مؤلف، وكل مؤلف حادث فيلزم عنه
العالم حادث.

(202) كالنصوص من الكتاب والسنة.

(203) كقولنا في الدلالة على تحريم النبيذ: النبيذ مسكر وكل مسكر حرام لقوله عليه السلام:
"كل مسكر حرام" سنن ابن ماجه 1124/2 فيلزم عنه: النبيذ حرام" ينظر الأحكام للآمدي
8/1 وكشاف اصطلاحات الفنون 298/2.

(204) جاء في الكليات ص 440: "ثم الدليل إما عقلي محض كما في العلوم العقلية أو
مركب من العقلي والنقلي لأن النقلي المحض لا يفيد إذ لابد من صدق القائل وذلك لا
يعلم إلا بالعقل". وجاء في كشاف اصطلاحات الفنون 298/2: "فانحصر لدليل في
قسمين: العقلي المحض والمركب من العقلي والنقلي هذا هو التحقيق".

(205) كشاف اصطلاحات الفنون 297/2

(206) الأحكام للآمدي 8/1.

(207) التقرير والتحبير 50/1.

(208) التقرير والتحبير 50/1.

(209) الأحكام للآمدي 8/1. وجاء في كتاب الحدود ص 38 "ومن أصحابنا من قال: إن
الدليل إنما يستعمل فيما يؤدي إلى العلم وأما ما يؤدي إلى غلبة الظن فهو أماره". ولم
أعرض هنا لمفهوم الدليل في علم الدلالة الحديث لأن المهتمين به صرحوا في مواطن
متعددة بأن المصطلح غامض عندهم بسبب وجوده في معاجم مختلفة، إذ يطلق عندهم
على الإشارة والقرينة والأيقونة والرمز والكناية التصويرية" مبادئ في علم الأدلة 61.

(2) مفهوم الدليل عند الشاطبي :

لم يعن أبو إسحاق كعادته بوضع تعريف خاص للدليل الذي ورد في الموافقات بإطلاقات متعددة تجمعها معاني الإرشاد والهداية إلى المطلوب.

وبتتبع مواقعه وأوجه استعمالاته يتبين مدى اتساع مفهومه فكل ما يمكن أن يتوصل به إلى القدر الذي يحقق معنى الهداية إلى المدلول يسمى دليلا، فيدخل فيه ابتداء ما كان أصليا أو تبعا، نقليا أو عقليا كليا أو جزئيا، ليشمل الأصول الفقهية، والنصوص النقلية، والمعاني المصلحية، وبعض الأدلة الأخرى كالاستقراء⁽²¹⁰⁾ والإقرار⁽²¹¹⁾ والقرائن⁽²¹²⁾ وغيرها.

ويبقى في المسألة نظران :

- أحدهما : يتعلق بحظ الدليل من القطعية في إرشاده إلى المعاني الشرعية.

- والثاني: بارتباطه بالكليات للحكم بها على قضايا الأعيان الجزئية. ولتوضيح ما سبق أشير إلى أن الدليل في منهجه شامل لما هو نصي ولما هو استقرائي.

وشرط تحققه في النصي أن يكون كليا شهدت له أبواب الشريعة بالترار والانتشار، ولم يظهر فيها ما يفيد نسخه أو تقييده أو تخصيصه. جاء في الاعتصام:

(210) الموافقات 306/3 و 334/4.

(211) نفسه 72/4.

(212) نفسه 396/3.

"كل قاعدة كلية، أو دليل شرعي كلي، إذا تكرر في مواضع كثيرة، وأتى بها شواهد على معاني أصولية أو فروعية، ولم يقترن بها تقييد ولا تخصيص مع تكررها وإعادة تقررهما، فذلك دليل على بقائها على مقتضى لفظها" (213).

وشرط تحققه في الاستقرائي أن يكون منتظما :

إما من آحاد النصوص النقلية إذا تعلق الأمر بتتبع مواقع الظواهر اللفظية أو محال العلل ومواطن المصالح والأمرات (214).

- وإما من آحاد الأدلة الخاصة، كصور بعض الأقيسة، وأخبار الأحاد: "ألا ترى أن العمل بالقياس قطعي، والعمل بخبر الواحد قطعي... إلى أشباه ذلك، فإذا جئت إلى قياس معين لتعمل به كان العمل ظنيا، أو أخذت في العمل بخبر واحد معين وجدته ظنيا لا قطعيا وكذلك سائر المسائل" (215).

- وإما من معان شرعية ثبتت ملائمتها لجنس ما هو معتبر في الأصول ف"كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين وكان ملائما لتصرفات الشرع ومأخوذا معناه من أدلته فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه وإن كان الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به" (216).

وضابط الأمر أن اعتبار الدليل عنده رهين بتلمس القطعية في المطلوب وهذا لا يتأتى إلا بتصوره في كليات معتبرة. وبعبارة فإن كل ما يتيسر به الوصول إلى المعاني الشرعية وتحقق به صفة الإيصال إلى المطلوبات الخبرية - على جهة

(213) الاعتصام 141/1.

(214) وضابطه أنه متى :

"حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم، فهو الدليل المطلوب" ينظر

الموافقات 36/1.

(215) الموافقات 283/2.

(216) نفسه 39/1.

القطعية يسمى دليلاً معتبراً فهو بهذه الحيثية كلية تدرج فيها الأدلة الشرعية بأبعادها اللفظية والتعليلية.

وأرى من نافلة القول أن أذيل حديثي عن مفهوم الدليل عنده بذكر بعض الأوصاف والآداب المتعلقة به، فقد خصه رحمه الله بذكر خصائص منها:

- عدم منافاته لقضايا العقول، وهذا يحضى عند الأمة بالقبول بناء على أن لا "تكليف إلا بدليل" (217) وأن شرط التكليف هو العقل. بذلك لزم تصديق العقل بالدليل في لزوم هذا التكليف، وقد استدل على صحة هذه الدعوى بأمر منها:

أ - أنه لو نافي قضايا العقول لخرج عن مقتضى كونه دليلاً: "وبيان ذلك أن الأدلة إنما نصبت في الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف" (218)

ب - أنه لو نافاها لأدى إلى التكليف بما لا يطاق وهو باطل باتفاق.

ج - أنه لو نافاها "لكان لزوم التكليف على العاقل أشد من لزومه على المعتوه والصبي والنائم، إذ لا عقل لهؤلاء يصدق أو لا يصدق، بخلاف العاقل الذي يأتيه ما لا يمكن تصديقه به ولما كان التكليف ساقطاً عن هؤلاء، لزم أن يكون ساقطاً عن العقلاء أيضاً، وذلك مناف لوضع الشريعة فكان ما يؤدي إليه باطلاً" (219).

(217) الموافقات 293/4. وشمولية هذا الدليل تقتضي العمل بروحه أيضاً فيما دق من الأمور. ينظر مثال هذا في الموافقات 330/1.

(218) الموافقات 27/3.

(219) الموافقات 28/3.

د - أنه لو كان كذلك لأقام الكفار على الشريعة دعوى الخلف والمناقضة، فلم يحصل ذلك، فكان دليلا على أنه جار على مقتضى ما يجري في قانون العقول.

- ومن خصائص هذه الأدلة إمكان تنزيلها على ما يليق بعموم ورود الخطاب على سائر المكلفين من حيث هم مكلفون، وإمكان تنزيلها على ما يليق بعين الحالات وما تتطلبه من رعي الوقائع والخصوصيات، فهما اعتباران:

- أحدهما : ينظر به من جهة معقوليتها مجردة "عن الأوصاف الزائدة عليها واللاحقة لها... وهذا هو الاعتبار العقلي" (220).

- والثاني : من جهة وقوعها في الخارج "بقيد الاتصاف بالأوصاف الزائدة اللاحقة" (221) وهذا هو الاعتبار الخارجي.

كما نبه في مواضع أخرى من موافقاته على كيفية أخذ الأدلة وطرق أعمالها، فذكر أن أمثلها أخذا واقتداء ما ظهر فيه قصد الاستعمال من السلف المتقدمين، فما عمل به دائما أو أكثرها أولى بالاعتبار مما عمل به قليلا، وهذا أولى بالتقديم مما لم يعمل به (222) وذكر في موطن آخر أن مأخذ الأدلة بالنسبة للعاملين بمقتضاها ضربان:

أحدهما : "أن يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار واقتباس ما تضمنه من الحكم ليعرض على النازلة المفروضة لتقع في الوجود على وفاق ما أعطى الدليل من الحكم" (223) وهذه طريقة الراسخين في إجراء الأدلة على الأحكام.

(220) نفسه 33/3.

(221) نفسه 33/3.

(222) نفسه 56/3 - 57.

(223) نفسه 77/3.

- والثاني : "أن يؤخذ مأخذ الاستظهار على صحة غرضه في النازلة العارضة بأن يظهر بادىء الرأي موافقة ذلك الغرض للدليل من غير تحر لقصد الشارع، بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه، وهذا الوجه هو شأن اقتباس الزائعين" (224) .
وجملة القول : إن الحديث عما يتعلق بالدليل مما يضيق المقام عن ذكره في موطن واحد من هذا البحث لذلك سأنقل لبيان ما ورد بشأنه من تقسيمات.

(3) أقسام الدليل عنده :

خص أبو إسحاق مبحث الدليل بدراسة مستفيضة في مواقع متفرقة من كتابه فأسفر بحثه فيها عن عطاءات نفيسة وتقسيمات متنوعة أظهر فيها عن إمامه الكبير بالمادة كما أبان فيها عن إخلاصه المطرد لمنهج العام في البحث والتحليل.
وقبل أن أعرض لهذه الأقسام أود أن أشير إلى أن حديثي عنها لا يعتبر من قبيل التقسيم الحاصر الذي يأبى الزيادة ويمنع النقصان، وإنما سيكون استئناسا بما توصلت إليه عن طريق استقراء أغلبي أسفر عن التقسيمات الاعتبارية الآتية:

أ - أقسام الدليل باعتباره حجة على المخالف والموافق :
ذكر الشاطبي أن الدليل بهذا الاعتبار ضربان :- أحدهما :
"أن يكون على طريقة البرهان العقلي فيستدل به على المطلوب الذي جعل عليه دليلا" (225) . ويكتسي هذا الدليل صفة المشروعية من حيثيات كثيرة:

(224) الموافقات 77/3 - 78.

(225) الموافقات 52/3.

- منها احترام الشرع لما هو عقلي وجعله العقل شرطاً في التكليف.

- ومنها : وروده في القرآن من باب الاستدلال العام المفضي إلى الإقناع الذي تقبله العقول الراجحة كقوله تعالى: (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا)⁽²²⁶⁾.

- ومنها : أن استعمال القرآن للبرهان العقلي تعليم للأمة كيف يستدلون على المخالف الذي لم يسلم ابتداء بالمعجزة الدالة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم، والذي عنه تتلقى الأمة أوامر ونواهي ربها عز وجل. فكان هذا النوع من الاستدلال بالمخالف أليق، وبطبيعته القاضية بالتكذيب الصق.

والثاني : راجع إلى الأدلة النقلية المتضمنة للأوامر والنواهي الشرعية التي لم ينزلها الشارع منزلة الاستدلال، وإنما أتى بها لإدخال المكلف في قانون الامتثال. فكانت موجهة بالأساس للموافق التي يأخذها "قضايا يعمل بمقتضاها مسلمة متلقاة بالقبول، وإنما برهانها في الحقيقة المعجزة الدالة على صدق الرسول الآتي بها، فإذا ثبت برهان المعجزة ثبت الصدق وإذا ثبت الصدق ثبت التكليف على المكلف"⁽²²⁷⁾.

ومما انبنى على التمييز بين النوعين أن الأول منهما يؤخذ مأخذاً إنشائياً، فمستعمل الدليل على طريقة البرهان العقلي يكون "كانه هو واضعه"⁽²²⁸⁾.

(226) الأنبياء 22.

(227) الموافقات 53/3.

(228) الموافقات 53/3 ثم إن نسبة وضع الدليل للمستدل به مستمدة مما تعلمه عن ربه وذلك لميل الطباع لقبول ما هو عقلي ولاشتراك الجمهور في إدراك النتائج المبنية على المقدمات المسلمة.

ثم إن إطلاق لفظ الدليل على هذين النوعين من قبيل المشترك اللفظي "فهو بالمعنى الأول جار على الاصطلاح المشهور عند العلماء. وبالمعنى الثاني نتيجة أنتجتها المعجزة، فصارت قولاً مقبولا فقط" (229).

ب - أقسام الدليل باعتبار رجوعه إلى النقل أو الرأي :
نبه الشاطبي على أن حديثه عن هذه القسمة إنما هي بالنسبة لأصول الأدلة فذكر أنها قسمان :

- أحدهما : يرجع إلى النقل المحض.

- والثاني : يرجع إلى الرأي المحض.

ثم علق على قيد المحضية بأنها نسبية "لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر كما أن الرأي لا يعتبر شرعا إلا إذا استند إلى النقل" (230) فكان كل من الضربين مفتقرا إلى الآخر.

ومن الأدلة الراجعة إلى النقل: الكتاب والسنة، ويلحق بهما الإجماع ومذهب الصحابي وشرع من قبلنا "لأن ذلك كله في معناه راجع إلى التعبد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد" (231).

ومن الأدلة الراجعة إلى الرأي: القياس والاستدلال، وما في معناه من استحسان ومصالح مرسله "إن قلنا إنها راجعة إلى أمر نظري، وقد ترجع إلى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة إلى العمومات المعنوية..." (232).

(229) الموافقات 53/3.

(230) نفسه 53/3.

(231) نفسه 41/3.

(232) نفسه 41/3.

ونعت الأدلة بالنقلية بالاطلاق الأول - الأصلي - لا يمنع دخول ما هو لفظي تفصيلي فيها⁽²³³⁾.

كما أن نعتها بالنقلية بالإطلاق الثاني جره للحديث عن مقدماتي الدليل، فذكر أن كل دليل نقلي مبني على مقدمتين:

— إحداهما نظرية تتعلق بتحقيق مناط الحكم

— والثانية نقلية ترجع إلى نفس الحكم

والمقصود بالنظرية عنده "ما سوى النقلية سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبر"⁽²³⁴⁾ ومقتضى إعمال الفكر في تحقيق المناط توجيه النظر إلى المحل الذي ورد بشأنه حكم شرعي بعد الوقوف على المدرك الذي تعلق به ذلك الحكم.

أما المقصود بالنقلية فالأدلة التفصيلية الأيلة إلى النصوص اللفظية ومؤداها أن تؤخذ مسلمة إذا ثبت أنها نقلية، فلا يحتاج فيها إلى نظر إلا من جهة تصحيحها نقلا، ومثاله قوله تعالى: "وأشهدوا ذوي عدل منكم"⁽²³⁵⁾ فإنه يستدعي بمقتضى الاجتهاد في تحقيق المناط النظر في المحل الذي تعلق به تلك الصفة وهم العدول "وليس الناس في وصف العدالة على حد سواء، بل ذلك يختلف اختلافا متباينا فإذا تأملنا العدول وجدنا لاتصافهم بها طرفين وواسطة... وبينهما مراتب لا تنحصر. وهذا الوسط غامض لا بد فيه من بلوغ الوسع وهو الاجتهاد"⁽²³⁶⁾.

(233) ينظر الموافقات 49/2.

(234) الموافقات 43/3.

(235) الطلاق 2.

(236) الموافقات 90/4. ومثاله أيضا كما لو قلت: "إن كل مسكر حرام" فلا يتم القضاء عليه حتى يكون بحيث يشار إلى المقصود منه ليستعمل أولا يستعمل لأن الشرائع إنما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة ما هم فاعلون، فإذا شرع المكلف في تناول الخمر مثلا قيل له: أهذا خمر أم لا؟ فلا بد من النظر في كونه خمرا أو غير خمر وهو معنى تحقيق المناط، فإذا وجد فيه أمارة الخمر أو حقيقتها بنظر معتبر قال: نعم هذا خمر، فيقال له كل خمر حرام الاستعمال فيتجنبه" الموافقات 43/3.

هذا وإن حديث الشاطبي عن مقدمتي الدليل في الجزء الثالث من موافقاته لم يمنعه من العودة إليهما في الجزء الرابع ليبين أن كلامه عنهما لا يصح أن يؤخذ على اصطلاح المنطقة "لأن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها مبعد عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر لأن الشريعة لم توضع إلا على شرط الأمية، ومراعاة علم المنطق في القضايا الشرعية مناف لذلک، فإطلاق لفظ المقدمتين لا يستلزم ذلك الاصطلاح" (237).

ج - أقسام الدليل باعتبار قطعيته وظنيته :

عالج الشاطبي مسألتی القطعية والظنية في الأدلة الشرعية باعتبارات متعددة، ضابطها ما ورد في أولى مقدماته العلمية.

فكل دليل تحققت فيه صفة الكلية فهو قطعي، أما إذا كان من قبيل الأحاد المتعلقة بحالات معينة. فالغالب فيه أن يكون ظنيا: "ألا ترى أن العمل بالقياس قطعي، والعمل بخبر الواحد قطعي... إلى أشباه ذلك، فإذا جئت إلى قياس معين لتعمل به كان العمل ظنيا، أو أخذت في العمل بخبر واحد معين وجدته ظنيا لا قطعيا وكذلك سائر المسائل" (238).

وقد عرضت في كلام سابق لطريقة معالجته لأشكال الظن في أحاد الأدلة، وذلك بالعمل على نظمها في سلك الاستقراءات المعبّرة، لأن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأن الأدلة

= واجتماع المقدمتين في الدليل أمر ينطبق كذلك على اللغويات والعقليات.

— مثال اللغويات : قولنا : ضرب زيد عمرا فإذا أردنا "أن نعرف ما الذي يرفع من الاسمين وما الذي ينصب فلا بد من معرفة الفاعل من المفعول، فإذا حققنا الفاعل وميزناه حكمنا عليه بمقتضى المقدمة النقلية وهي إن كل فاعل مرفوع ونصبنا المفعول لأن كل مفعول منصوب". — وأما العقليات فكما إذا نظرنا في العالم هل هو حادث أم لا. فلا بد من تحقيق مناط الحكم وهو العالم فنجدته متغيرا وهي المقدمة الأولى، ثم نأتي بمقدمة مسلمة وهي كل متغير حادث" الموافقات 45/3.

(237) الموافقات 4/337.

(238) نفسه 2/283.

المعتد بها هي "المستقراة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع... فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب" (239).

والملاحظ أن نعتة هذه الأدلة بالظنية لا يؤخذ على إطلاقه لأنه لا ينكر ورود القطعي فيها، وإن كان يراه في غاية القلة والندور. إلا أنه يبقى في المسألة نظر من جهة أخرى يتعلق بمرجعية الظنية فيها.

جاء في الموافقات: "كل دليل شرعي إما أن يكون قطعياً أو ظنياً، فإذا كان قطعياً فلا إشكال في اعتباره. وإن كان ظنياً، فإما أن يرجع إلى أصل قطعي أو لا" (240).

وقد تفرع عن ذلك تصور أربع حالات :

أولها أن يكون قطعياً، والثلاثة الباقية: أن يكون ظنياً راجعاً إلى أصل قطعي. أو ظنياً لا يرجع إليه لكنه يضاده أو ظنياً لا يرجع إليه لكنه لا يضاده ولا يوافقه.

— أما الثاني : وهو الظني الراجع إلى أصل قطعي فلا إشكال في اعتباره ولا يحتاج إلى إقامة الحجة على قبول العمل به وعليه عامة أخبار الأحاد كقوله صلى الله عليه وسلم "لا ضرر ولا ضرار" (241) فإنه داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى، فإن الضرر والضرار مبثوث منعه في الشريعة كلها... كقوله تعالى : (ولا تمسكوهن ضرار لتعتدوا) (242) (ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن) (243) (244).

(239) نفسه 36/1.

(240) نفسه 15/3 — 16

(241) مسند الإمام أحمد 327/5

(242) البقرة 229

(243) الطلاق

(244) ينظر الموافقات 16/3 — 16 — 17

— وأما الثالث : وهو الظني المعارض الأصل قطعي . فلا إشكال في رده واطراح العمل به سواء كانت معارضته لذلك الأصل قطعية أو ظنية لأن : "مخالفة الظني لأصل قطعي يسقط اعتبار الظني على الإطلاق وهو مما لا يختلف فيه"⁽²⁴⁵⁾ ومثاله ما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها ردت حديث "إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه"⁽²⁴⁶⁾ بهذا الأصل وهو قوله تعالى: (ألا تزر وازرة وزر أخرى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى)⁽²⁴⁷⁾ .

وتصور المعارضة هنا بين دليلين، أحدهما ظني وهو خبر الأحاديث المتضمن لحكم تعذيب الميت بسبب بكاء أهله عليه، وهو يعارض أصلاً قطعياً من القرآن يقضي بأن الإنسان لا يؤخذ بأوزار غيره، وأن ليس له إلا ما تحصل له من كسب عمله .
— وأما الرابع وهو الدليل الظني الذي لا يوافق أصلاً قطعياً ولا يعارضه فمحله المناسب الغريب⁽²⁴⁸⁾ الذي اختلف العلماء فيه بين قابل ورافض .

— فالمجوز وجه إمكان إعماله "بأن العمل بالظن على الجملة ثابت في تفاصيل الشريعة وهذا فرد من أفرادها، وهو وإن لم يكن موافقاً لأصل فلا مخالفة فيه أيضاً"⁽²⁴⁹⁾ .

245)الموافقات و17/3

246) أخرجه الشيخان ينظر صحيح البخاري 85/2 وصحيح مسلم 41/3

247) النجم الأيتان 37 — 38.

248) قسم الغزالي المناسب أربعة أقسام قال عنها :

"مناسب جمع شهادة الأصل والملاءمة فهو حجة باتفاق القائسين، ومناسب عدم الملاءمة وشهادة الأصل فبيس حجة بالاتفاق. ومناسب له أصل معين ولمنه غريب لا يلائم، ومناسب ملائم لا يشهد له أصل معين ينظر شفاء الغليل 189.

249) الموافقات 26/3.

— والمانع علل رفض العمل به بأنه من قبيل "إثبات شرع على غير ما عهده في مثله، والاستقراء يدل على أنه غير موجود، وهذان يوهنان التمسك به على الإطلاق لأنه في محل الريبة فلا يبقى مع ذلك ظن ثبوته" (250).

د - أقسام الدليل باعتبار إجراءاته في واقعه :

للدليل باعتبار إجراءاته في واقعه اقتضاءان :

- أحدهما : أصلي، وهو الواقع على المحل مجردا عن

التوابع والإضافات، وقبل طرؤ العوارض وظهور الحالات.

- والثاني : تبعي، وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع

والإضافات ورعي العوائد والخصوصيات (251).

وقد أثار الشاطبي بهذا الصدد سؤالا دقيقا يتعلق بأي الاقتضاعين ينبغي أن نأخذ في الاعتبار؟ ونبه على أن أخذ الأدلة باقتضائها الأصلي يناسب شمولية الشريعة التي تجري في مخاطبيها مجرى العموم في الأفراد، أما إذا أخذت باقتضائها التبعي فينبغي أن تنزل بحسب حالات المخاطبين واختلاف ظروفهم وعاداتهم.

وها هنا ملحظ لطيف لا بأس من الإشارة إليه، وهو أن

الحديث عن إجرائية الدليل باقتضائه العمومي، إنما يتصور عند

الإقدام على معرفة حكم الشرع في مسألة من حيث هي مسألة. فلا

يصح هنا إلا الأخذ بالأصلي (252).

(250) نفسه 26/3

والشاطبي كلام عن الغريب في مواطن من الموافقات والاعتصام مفاده أنه لا يمانع من قبول العمل به إذا دل الدليل على صحته. ينظر الموافقات 26/3 و 17/3 - والاعتصام

114/2 - 115.

(251) الموافقات 78/3.

(252) وبيان ذلك أن "الفعل المكلف به أو بتركه أو المخير فيه، يعتبر من جهة ماهيته مجردا=

كما لو سئلنا عن حكم الصلاة والصيام فنقول : الوجوب، أو أكل الميسرة وشرب الخمر فنقول: الحرمة دون النظر فيما يمكن أن يعترضها من أحوال المرض والسفر والاضطرار، لكن هذا لا يمنع أن تجري الدليل باقتضائه التبعية إذا اقترنت به ضمنية الوقوع إذ "لا يصح للعالم إذا سئل عن أمر كيف يحصل في الواقع إلا أن يجيب بحسب الواقع" (253).

وإذا كنت أشرت إلى أن حديثي عن الدليل ليس من قبيل التقسيم الحاصر، فهذا يستدعي وجود أقسام أخرى سأذكرها في مباحث لاحقة إن شاء الله .

والذي يعني في هذا المقام هو الوفاء بما التزمت به في صدر هذا المبحث، ويتعلق الأمر بنظم ما تتبعته من جزئيات في كلي دلالي يحكم به على سائر الجزئيات، وهذه عادة الشاطبي في بحث قضايا الدلالة.

فالدارس المتتبع لطريقة عرضها يجده يمر بها عبر مراحل ثلاث:

- أولاها : اتسمت بإرجاع الأدلة كلها إلى ما هو نقلي وما هو عقلي.

والثانية : اتسمت بإرجاع كل الأدلة إلى ما هو نقلي فقط "لأننا لم نثبت الضرب الثاني بالعقل، وإنما أثبتناه بالأول إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه، وإذا كان كذلك فالأول هو العمدة، وقد صار إذ ذاك الضرب الأول مستند الأحكام التكليفية" (254).

= عن الأوصاف الزائدة عليها واللاحقة لها... وهذا هو الاعتبار العقلي، ويعتبر من جهة ماهيته بقدر الاتصاف بالأوصاف الزائدة اللاحقة في الخارج وهو الاعتبار الخارجي "ينظر الموافقات 33/3.

(253) الموافقات 81/3.

(254) نفسه 42/3.

— والثالثة : اتصفت بإرجاع الضرب الأول ويضم الكتاب والسنة إلى الكتاب فقط، وذلك لأمرين:

— أحدهما : أن العمل بالسنة إنما يدل عليه الكتاب لأن الدليل على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم المعجزة.

— والثاني : أن السنة جاءت مبينة للكتاب وشارحة له، لذلك قال تعالى: (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم)⁽²⁵⁵⁾... "فأنت إذا تأملت موارد السنة وجدتها بياناً للكتاب"⁽²⁵⁶⁾. وبهذا يعلم أن مرد الأدلة إنما إلى أصلها الكلي وهو القرآن الكريم الذي تتجسد فيه أدلة الهداية والإرشاد في أجلى صورها وأبهى معانيها، فهو أصل الشريعة ومصدر أدلتها، لذلك اعتبره الشاطبي مستند الأحكام التكليفية من جهتين:

— جهة دلالاته على الأحكام الجزئية كدلالاته على أحكام الطهارة والصلاة والزكاة والحج...

— وجهة دلالاته على القواعد التي تستند إليها تلك الأحكام كدلالاته على أن الإجماع حجة وشرع من قبلنا حجة وما كان نحو ذلك..⁽²⁵⁷⁾

ثم إن القول بكلية القرآن لا يستوجب الاقتصار عليه في استثمار الأحكام أو ما له تعلق بالبيان ومن ثم "لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة لأنه إذا كان كلياً وفيه أمور كلية كما في شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها فلا محيص عن النظر في بيانه وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح إن أعوزته السنة فإنهم أعرف به من غيرهم وإلا فمطلق الفهم العربي..."^{(257) مكرر}.

(255) النحل 44.

(256) الموافقات 43/3.

(257) نفسه 42/3 بتصرف.

(257) مكرر — نفسه 369/3.

إن طريقة الشاطبي في بسط مباحثه الدلالية محكومة بمنهج نعته سابقا بأنه يقوم على مراعاة مجموعة من العلاقات تمكن القارئ من القدرة على رد الفروع إلى أصولها والجزئيات إلى كلياتها والتوابع إلى متبوعاتها.

وهذا ما جعلني أوجه منهجي في بحث منهج الإمام ببعض ما يسر الله استلهامه من أدب الرجوع إلى القرآن باعتباره حاكما على الأدلة والأحكام، ومتضمنا لأوجه التصرف في اللسان، الجامع لخصائص اللغة العربية، الحاوي لضروب المقاصد الشرعية وهما - كما أسلفت - مجالان دلاليان مالت النفس لاعتمادهما في بحث منهج الدرس الدلالي عند الشاطبي. فماذا عن الدلالة اللفظية؟

الباب الثاني :

الدلالة اللفظية ومنهج الشاطبي فيها

ذكرت في مبحث سابق أن أهم ما خدم به الشاطبي إخلاصه لمبدأ التكامل في منهجه: دعوته كل من رام الصناعة الأصولية إلى التضلع من اللغة العربية والإلمام بالمقاصد الشرعية، لأنهما يمثلان نظاما متكاملًا في فكره الأصولي ولأن كلا منهما يمثل محورا دلاليا يقوم على مجموعة من المتقابلات سواء تعلق الأمر بالدلالة اللفظية أم بالدلالة المقاصدية.

لذلك فإن منطلقي في الحديث عن منهج الدرس الدلالي عنده سيكون موجهًا بما استلهمته من منهجه القائم على التتبع والتحليل المفضيين إلى النظم والتركيب. وقبل أن أبدأ في تتبع وتحليل ما ورد عنده بشأن هذه الدلالة لا بأس من التعرف أولاً على مفهوم اللفظ وصلته بالمعنى عند الأصوليين.

الفصل الأول :

مفهوم اللفظ وصلته بالمعنى عند الأصوليين

لقد عرفت الأبحاث اللغوية تطورا ملحوظا على أيدي الأصوليين لأن موقعهم في البناء العام للثقافة الإسلامية اتسم بخصوصية متميزة، إذ على عاتقهم وكل أمر التعريف بالقانون العام لاستثمار الأحكام.

وبحكم عربية هذه الشريعة المباركة، وبحكم نزولها وفق مقاصد العرب في مجاري خطابها، وعاداتها في تصريف أساليبها فإنه وجب على من رام الانتساب إلى هذا العلم والانخراط في سلك أهله المتحقيقين به أن يكون ريانا من علوم العربية عارفا بأسرارها ضابطا لقواعدها، لأن بها نفهم عن الله أصول الأحكام، وبسببها نميز بين الحلال والحرام.

ومن ثم تنامي وعيهم بضرورة امتلاك ناصيتها، وتزايدت رغبتهم لبلوغ مكانة الريادة فيها فكان أن كتب الله لهم أمر المشاركة في بحث مسائلها ومعالجة قضاياها بما أوتوه من حصافة الفهم وجودة القريحة ورصانة المنهج، الشيء الذي جعلهم جديرين باستحقاق إعجاب المهتمين، ولفت انتباه المتخصصين. وكان من نتائج هذا الإعجاب وذاك اللفت: إقبال الرواد من القدامى والمحدثين على أعمالهم، والأخذ بما توصلوا إليه في صنعتهم مفيدين ومشيدين.

فهذا عبد الملك الجويني (ت 478 هـ) ينص في برهانه على أن عناية الأصوليين بالجوانب اللغوية فاقت ما هو مقرر عند غيرهم لأنهم "اعتنوا في فنهم بما أغفله أئمة العربية، واشتد

اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان وظهور مقصد الشرع" (258).

كما ذهب بعض المحدثين إلى أن اشتغال الأصوليين باللغة ومبادئها لم يكن من الفضول "وإنما كان من الأصول والواجب والمعقول" (259) ذلك أن الذين جاءوا بعد الإمام الشافعي "أوسعوا صدر مؤلفاتهم بما أسموه بالمبادئ اللغوية وهي مقدمات تحتوي عادة على أهم ما يحتاجونه في عملية الاستنباط في علوم اللغة، ولكنهم توسعوا فيها حتى خرجت هذه المبادئ عن كونها مقدمات، وأصبحت تعرف بالأصول اللفظية أو مباحث الألفاظ" (260).

ومن مظاهر تجلياتهم في هذا المقام عنايتهم بالألفاظ ومعانيها ودراساتها باعتبارات متعددة وتقسيمات متشعبة تصعب السيطرة عليها، فقد نعتها ابن أمير الحاج (ت 879 هـ) بأنها أقسام "متعددة متباينات ومتداخلات باعتبارات مختلفات" (261).

وفي هذا إشارة إلى أن دراسة اللفظ عندهم استوعبت جهود اللغويين والسنحاة والبلاغيين، وظهر تفوقهم كما قال الجويني فيما ظهر مقصد الشارع فيه. ومن أوجه ذلك التفوق انكبابهم على دراسة اللفظ دراسة مستفيضة بأبعادها المعجمية والاستعمالية وفي سياق تحولاته الدلالية، فماذا عن مفهومه عندهم؟

(258) البرهان للجويني 169/1 وجاء في الإيهام 7/1 : إن "الأصوليين دققوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون، فإن كلام العرب متسع جدا، والنظر فيه متشعب، فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصولي، واستقراء زائد على استقراء اللغوي".

(259) المشترك اللغوي 123.

(260) البحث النحوي عند الأصوليين 45 - 46.

(261) التقرير والتحبير 68/1.

مفهوم اللفظ وأحوال دراسته عند الأصوليين

اللفظ في أصل اللغة مصدر بمعنى الرمي والطرح، ثم جعل بمعنى اسم المفعول أي الملفوظ⁽²⁶²⁾ ثم خص في عرف اللغة بما صدر من القسم من الحرف واحدا أو أكثر فقد حده الإمام ابن حزم (ت 456هـ) بأنه "هواء مندفع من الشفتين والأضراس والحنك والخلق والرئة على تأليف محدود وهو الكلام نفسه"⁽²⁶³⁾. وهو عند الأصوليين وسيلة للفهم وأداة للدلالة بناء على أن المقصود من الخطاب ليس التفقه في العبارة بل البحث في المراد منها. فاشتراطهم قيد الدلالة فيه مخرج للمهمل كما هو ممكن عند اللغويين⁽²⁶⁴⁾.

(262) لسان العرب المجلد 380/5.

(263) الأحكام لابن حزم 46/1 بتصرف.

وجاء في حاشية الصبان على الأشموني 23/1.

"ويعلم من هذا أن لماهية اللفظ أفرادا محققة وأفرادا مقدرة ومن التحقيقي : المحذوف على ما قاله البعض لتيسر النطق به فالتحقيقي إما منطوق به بالفعل أو بالقوة. والتقديري: ما لا يمكن النطق به فإن الضمير المستتر كما قاله الرضي لم يوضع له لفظ حتى ينطق به".

وجاء في الكليات 795 : "واللفظ على مصطلح أرباب المعاني عبارة عن صورة المعنى الأول والدال على المعنى الثاني ... فإذا وضعوا اللفظ بما دل على تفخيذه لم يريدوا اللفظ المنطوق، ولكن معنى اللفظ الذي دل به على المعنى الثاني....".

(264) ينظر حاشية أبي النجا 7 والخصائص 13/1. وجاء في نهاية السؤل 235/1... "ثم إن بيان ذلك يتوقف على أنه تعالى لا يجوز أن يخاطبنا بالمهمل ولا بما يخالف الظاهر لأنه لو كان جائزا لتعذر الاستدلال بالألفاظ على الحكم".

وهو عندهم بمعنى الكلمة والكلام خلافا للنحويين الذين قالوا:
"الكلمة غير الكلام، فالكلمة هي اللفظ المفرد والكلام هو الجملة
المفيدة وقال أكثر الأصوليين: إنه لا فرق بينهما فكل واحد منهما
يتناول المفرد والمركب". (265).

وبإجالتنا الفكر فيما حده الدرس الأصولي لمباحث الألفاظ
نلاحظ أنهم لم يدرسوها بمعزل عن دلالاتها لذلك اتسم حديثهم عنها
بسعة البحث وشمول الدراسة حيث نظروا إليها في سياقات مختلفة.
- فعملوا بالنظر إلى أنواعها على تحقيق مفهوم المفرد
والمركب وما يتصل بهما من تقسيمات كالاسم والفعل والحرف
والكلي والجزئي والإنشاء والخبر والاستخبار.

- كما عمدوا بالنظر إلى وضعها إلى الحديث عن العام
والخاص والمشارك والمؤول أو الجمع المنكر على خلاف (266).

- وعملوا بالنظر إلى استعمالها على بحث الحقيقة والمجاز
وما يتصل بهما.

وتوقفوا عند حديثهم عن الوضوح والخفاء فيها ليقدّموا
مباحث دقيقة تتعلق بترتيب الألفاظ حسب قوتها الدلالية: فتكلموا
عن الظاهر والنص والمفسر والمحكم، وما يقابلها من

(265) التفسير الكبير 17/1. والمفردات 439.

(266) لبعض المتأخرين تحفظ على إيراد المؤول في هذه القسمة لذلك استعاضوا عنه
بالجمع المنكر، ووجه ذلك التحفظ أن المعدود من أقسام الوضع ليس مطلق المؤول.
بل المؤول من المشترك الذي ترجح بعض معانيه بدليل ظني ليكون من أقسام النظم
صيغة ولغة، وإلا كان مفسرا فيخرج عن هذه القسمة".
ينظر مرآة الأصول 36.

- والذين استعاضوا عن المؤول بالجمع المنكر عللوا وجه القسمة بأن "اللفظ إن كان
موضوعا لواحد حقيقي أو اعتباري على الأفراد فهو الخاص، وإن كان موضوعا
لواحد مشترك بين أفراد غير محصورة مستغرقة لها فهو العام، وإن كان موضوعا
لكثير بوضع واحد فهو المشترك، وإن كان موضوعا لكثير غير محصور بوضع واحد بلا
استغراق فهو الجمع فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما
وهو الجمع المنكر" شرح التلويح 32/1.

الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه كما عند الأحناف، أو النص والظاهر وما يقابلهما من المجمل والمؤول كما عند المتكلمين.

- كما نظروا إلى اللفظ باعتبار وحدته ووحدة مدلوله وتعددهما فجعلوها أقساماً (267).

ميزوا فيها بين المترادف (268) والمتباين (269) والمتواطىء (270) وغيرها.

والباحث في طريقة معالجتهم لهذه المباحث يجدها موجهة بأمور منها:

- رصدهم لتطور مدلولات الألفاظ وتحكم ظاهرة الاستعمال فيها، فقد رد الرازي (ت 322 هـ) طبيعة الأسماء بالنظر إلى أصولها إلى:

أسماء قديمة في كلام العرب واشتقاقاتها معروفة.

(267) ينظر البحر المحيط للزركشي 60/2 ومحصول الرازي 169/1.
(268) المترادف "لفظ مفرد دال بالوضع على مدلول لفظ آخر مفرد دال بالوضع باعتبار واحد" ينظر التقرير والتحبير 169/1: فهو من قبيل الألفاظ المختلفة المتواردة على مسمى واحد كالخمر والعقار واللبث والأسد، ولهم في هذا النوع مباحث نفيسة منها ما تترتب عليه آثار فقهية كبحتهم في الصور التي يمتنع فيها قيام أحد المترادفين مقام الآخر في باب الأيمان وغيرها... ينظر المنثور للزركشي 283/1.

(269) المتباينة هي الألفاظ المختلفة الدالة على مسميات مختلفة كالإنسان والسماء والشجر والكتاب... "وقد تلتبس المترادفة بالمتباينة وذلك إذا أطلقت أسام مختلفة على شيء واحد باعتبارات مختلفة ربما ظن أنها مترادفة كالسيف والمهند والصارم فإن المهند يدل على السيف مع زيادة نسبة إلى الهند، فخالف إذا مفهومه مفهوم السيف..." ينظر المستصفى 32/1.

(270) المتواطئة هي الألفاظ التي "تطلق على أشياء متغايرة بالعدد ولكنها متفقة بالمعنى الذي وضع الاسم عليها كاسم الرجل فإنه يطلق على زيد وعمرو وبكر وخالد..." ينظر المستصفى 3/1. ومن الألفاظ المتواطئة في باب العبادات لفظ الحج لأنه يطلق على "الأفراد والتمتع والقران وهذه الثلاثة مشتركة في الماهية وهي الإحرام والطواف والوقوف والسعي" ينظر الإبهاج 1/ 286 - 287. وفي كتاب سيبويه إشارة إلى هذه القسمة. جاء فيه 24/1. "اعلم أن من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين..."

- "أسماء دل عليها النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الشريعة ونزل بها القرآن فصارت أصولاً في الدين وفروعاً في الشريعة لم تكن تعرف قبل ذلك. وهي مشتقة من ألفاظ العرب.

- أسماء جاءت في القرآن لم تكن العرب تعرفها ولا غيرهم من الأمم" (271).

كما ذهب ابن فارس المتوفى سنة 395 هـ إلى أن الألفاظ العربية خضعت عبر تداولها إلى تغييرات دلالية (272) فقد "نقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع آخر بزيادات زيدت وشرائع شرعت، وشرائط شرطت فعفى الآخر الأول" (273).

لذلك تواتر في الكتب الأصولية الحديث عن الوضع والحمال والاستعمال، وقالوا بإمكان النقل إيماناً منهم بضرورة التحول الدلالي في مسميات الألفاظ واستدلوا عليه بأن "كون الاسم اسماً للمعنى غير واجب له، وإنما هو تابع للاختيار بدلالة انتفاء الاسم عن المعنى قبل المواضعة، وأنه كان يجوز أن يسمى المعنى بغير ما سمي به، نحو أن يسمى البياض سواداً إلى غير ذلك فإذا كان كذلك جاز أن يختار مختار سلب الاسم عن معناه ونقله إلى غيره" (274).

(271) ينظر كتاب الزينة 126/1. وجاء في كتاب المزهري 302/1 :
 "وقال علي رضي الله عنه: ما سمعت كلمة عربية من العرب إلا وقد سمعتها من النبي (ص)، وسمعته يقول: مات حتف أنفه، وما سمعتها من عربي قبله".

(272) الظاهر من عيتراتهم أن مسألة النقل أو التحول تقتضي السير من العام إلى الخاص لكن الرصاع (ت 894هـ) بين إمكان السير بها من الخاص إلى العام. جاء في شرحه لحدود ابن عرفة (ت 803هـ) :

"وقد ورد تميم الشرع لما خصصته اللغة كاليمين فإنها في اللغة قسم بالناء أو بإحدى أخواتها، وفي الشرع أعم من ذلك كالخلف بالطلاق وغيره فالحقيقة الشرعية أعم من مدلول اللغة" ينظر شرح حدود ابن عرفة ص 19.

(273) الصاحبى 78.

274 المعتمد 18/1 - 19.

ومما انبنى على ذلك تمييزهم في باب الحقيقة بين ما هو لغوي وما هو عرفي عام أو خاص، وبين ما هو شرعي، وبنوا استدلالهم على "أن الخطاب يجب حمله على المعنى الشرعي ثم العرفي ثم المعنى اللغوي الحقيقي ثم المجاز" (275).

كما أسفرت نظرتهم إلى اللفظة في بعدها الدلالي عن ضرورة الإمام بالموقف الكلامي سواء تعلق الأمر بـ "حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخاطب أو المخاطب أو الجميع إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين وبحسب مخاطبين وبحسب غير ذلك... من الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال" (276).

ولا شك أن اهتمامهم بهذه المقتضيات جعلهم يتفوقون في تفتيق مباحث السياق. جاء في كتاب بدائع الفوائد: دلالة السياق. "ترشد إلى تبين المجمل والقطع بعدم احتمال غير المراد وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوع الدلالة وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته" (277).

إن محاولة الإمام بالسلمات المنهجية التي بنى عليها الأصوليون دراستهم للدلالة اللفظية يتطأ بسطا أكثر، وتكفي

(275) المحصول للرازي 178/1 "ثم إن المجاز إما أن يكون واحدا أو أكثر فإن كان واحدا حمل اللفظ عليه من غير افتقار إلى دلالة أخرى صونا للكلام من الإلغاء، وإن كان أكثر من واحد فإما أن يدل دليل في واحد معين على أنه مراد أو على أنه ليس بمراد، أو لا يدل الدليل في واحد معين لا بكونه مرادا، ولا بكونه غير مراد، فإن دل الدليل على أنه مراد قضي به وإن دل الدليل على أنه غير مراد فلم يبق إلا وجه واحد حمل عليه". ينظر المحصول 180/1.

(276) الموافقات 347/3 بتصرف.

(277) بدائع الفوائد 9/4 - 10 والبرهان للزركشي 200/2.

الإشارة إلى أن حديثهم عن كيفية الاستدلال بالخطاب جاء متضمنا لأصول تلك السمات. فالخطاب عموما إما أن يدل على الحكم بمنطوقه أو بمفهومه. فما دل عليه بمنطوقه إن كان صريحا "يحمل على المسمى الشرعي فالعرفي فاللغوي فالمجازي" (278).

وإن كان غير صريح فدلالته تكون بالاقتصاد أو بالإيماء أو بالإشارة وما دل عليه بمفهومه فإما أن يكون موافقا أو مخالفا. وفي كل فهما مباحث يرجع إليها في بابها (279).

هذا على اصطلاح المتكلمين. أما الأحناف فقد اعتمدوا في كيفية الاستدلال بالخطاب اصطلاحات أخرى هي : العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعند تعذر أخذ الحكم من النص يلجأ الجميع إلى القياس والاستدلال.

مما سبق يتبين أن البحث الدلالي في الحقل الاصولي يقوم على اعتبارات علمية لا تخضع لإجراءات النحويين (280) ولا لأنواع البلاغيين (281) فعملية توجيه الفهم عندهم رهينة باستحضار الاعتبار الدلالية بما تتطلبه من مراعاة حرمة النص والنظر في مقتضيات السياق.

(278) الابهاج 364/1.

(279) ينظر حاشية البناني على جمع الجوامع 235/1... والبحر المحيط 7/4

(280) 'إذا قلنا في النحو: مات زيد وهو لم يفعل، ونقول من طريق النحو مات فعل وزيد فاعله، بل المراد أن الفعل لفظة مفردة دالة على حصول المصدر لشيء غير معين' التفسير الكبير 55/1.

(281) البحث العلمي عند الأصوليين هو البحث في دوال النسي والارتباطات ومدلولاتها ولذلك يصح لنا أن نسميه نحو الدلالة في مقابل ما انتهى إليه النحاة من نحو الإعراب، وما انتهى إليه البلاغيون من نحو الأسلوب
ينظر البحث عند الأصوليين 12 - 13.

المبحث الثاني :

صلة اللفظ بالمعنى عند الأصوليين

جرت عادة الأصوليين أن يعرضوا في صدر مقدماتهم اللغوية لصلة اللفظ بالمعنى (282) .

فالمنقول عنهم أنهم لا يقولون بوجود مناسبة ذاتية بين اللفظ ومدلوله يستفاد ذلك من موقفهم العام من رأي عباد بن سليمان الصيمري (ت 250 هـ) الذي قال بها مستدلاً بأنه "لو لم تحصل مناسبات مخصوصة بين الألفاظ المعينة والمعان المعينة للزم أن يكون تخصيص كل واحد بمسماه ترجيحاً للممكن من غير مرجح وهو محال" (283) .

(282) بحث الأصوليون في حقيقة المعنى الذي وضع اللفظ له، وتساعلوا : هل هو للصورة الذهنية أو الخارجية أو للمعنى من حيث هو .

— فذهب الرازي إلى أن "لألفاظ دلالات على ما في الأذهان لا على ما في الأعيان ولهذا السبب يقال : "الألفاظ تدل على المعاني لأن المعاني هي التي عناها العاني وهي أمور ذهنية" التفسير الكبير 23/1 .

ووجه الاستدلال "أنا إذا رأينا جسماً من البعد وظنناه صخرة قلنا إنه صخرة فإذا قربنا منه وشاهدنا حركته وظنناه طيراً قلنا إنه طير فإذا ازداد القرب علمنا أنه إنسان فقلنا إنه إنسان، فاختلاف الأسماء عند اختلاف التصورات الذهنية يدل على أن مدلول الألفاظ هو الصور الذهنية لا الأعيان الخارجية" التفسير الكبير 23/1 .

— وذهب بعضهم إلى أن المعنى للصورة الخارجية وردوا على مذهب الرازي بأن هذا الاختلاف إنما هو لاعتقاد أنها في الخارج كذلك لا لمجرد اختلافها في الذهن" الإبهاج 195/1 .

— وذهب آخرون إلى أنه موضوع للمعنى من حيث هو من غير تقييد بخارجي أو ذهني واستعماله في أيهما كان استعمال حقيقي" الكليات 936 .

— واختار ابن أمير الحاج التفصيل . ينظر التقرير والتحرير 76/1 .

(283) التفسير الكبير 22/1 والمزهر 47/1 .

وقد حكى أن بعضهم كان يدعي أنه يعلم المسميات من
الأسماء فقليل له: ما مسمى آذغاغ وهو من لغة البربر (284). فقال:
أجد فيها يبسا شديدا وأراه اسم الحجر وهو كذلك (285).

ورد الجمهور على مقالة عباد بوجوه منها :
أنه "لو ثبت ما قاله لاهتدى كل إنسان إلى كل لغة ولما صح
وضع اللفظ للضدين كالقرء للحيض والطهر والجون للأبيض
والأسود" (286).

- ومنها "أنها لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي
ولكان كل إنسان يهتدي إلى كل لغة، ولكان الوضع للضدين
محال" (287).

- ومنها "أنه لو كان كذلك لامتنع نقل اللفظ عن معناه الذاتي
إلى معنى آخر بحيث لا يفهم منه الذاتي أصلا، واللازم باطل
فالملزوم مثله" (288).

أما اللغويون وأهل البيان فالمعروف عن أكثرهم أنهم لا
يقولون بهذه المناسبة "قلو أن واضع اللغة كان قد قال "ربض "مكان
ضرب لما كان ذلك يؤدي إلى فساد" (289).

(284) في رواية السيوطي وهو بالفارسية "المزهر 47/1.

(285) التقرير والتحبير 74/1.

(286) المزهر 47/1.

(287) نهاية السؤل 136/1.

(288) التقرير والتحبير 74/1.

(289) دلائل الاعجاز 93. وجاء في ميزان الأصول 378 :

"قإنهم لو وضعوا في الابتداء اسم الماء للنار، واسم النار للماء كان صحيحا، فإذا تبديل
الغرض بحدوث معنى على مرور الزمان جاز نقل الاسم من ذلك المسمى إلى غيره
تحقيقا" وينظر المعتمد 18/1.

وذهب بعض أهل التصريف والاشتقاق⁽²⁹⁰⁾ إلى القول بإمكانها وإن كان "الفرق بينهم وبين مذهب عباد أن عبادا يراها ذاتية موجبة بخلافهم"⁽²⁹¹⁾.

كما ذهب بعض من قال بالمحاكاة ومراعاة جرس الألفاظ إلى مثل ذلك. جاء في كتاب الخصائص: "فأما مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث فباب عظيم واسع ونهج ملتئب عند عارفيه، مأموم، وذلك أنهم كثيرا ما يجعلون أصوات الحروف على سمت الأحداث المعبر بها عنها"⁽²⁹²⁾.

وقد أنهى الأصوليون حديثهم عن هذه الصلة على رد مذهب عباد القاضي بالذاتية، وقبولهم وجود مناسبة عادية تابعة لاختيار الواضع، لذا ينبغي التمييز هنا بين أمرين:

— أحدهما : ما علم فيه أن واضع اللفظ هو الله تعالى، وهنا يجب القطع بوجود مناسبة بين اللفظ ومعناه "فإن خفي ذلك علينا بالنسبة إلى بعض الألفاظ مع معناه فلقصور منا أو لغيره من مقتضيات حكمته وإرادته"⁽²⁹³⁾.

(290) ينظر السكاكي في مفتاح العلوم 4 — 5 والتقريب والتحبير 74/1 — 75.

(291) المزهري 47/1.

(292) الخصائص 157/2 وهنا ينبغي التنبيه على أمرين:

أحدهما : أن المناسبة التي قصدها أصحاب التصريف تراعى بعد العلم بوضع الواضع، أما المناسبة على مقتضى قول عباد فهي ذاتية تراعى مع وضع الواضع. — والثاني : "إن اعتبار التناسب بين اللفظ والمعنى بحسب خواص الحروف والتركيبات ينأت في بعض الكلمات، وأما اعتباره في جميع كلمات لغة واحدة فالظاهر أنه متعذر، فما الظن باعتباره في جميع كلمات اللغات" التقريب والتحبير 75/1.

(293) التقرير والتحبير 74/1.

— والثاني : ما علم فيه أن واضع اللفظ من عامة البشر .
وفيه يكفي الظن بوجود مناسبة بينه وبين معناه" لأن الظاهر حكمة
الواضع ورعاية التناسب من مقتضياتها" (294) .

مما سبق يتبين أن بحث الأصوليين في صلة اللفظ بالمعنى
يتحدد بثلاثة ضوابط :

— أولها : إقرارهم العام بإمكان المواضعة في الحدث
اللساني.

— والثاني : نفهم التام للقول بذاتية المناسبة لأنها تؤدي إلى
هدم قاعدة المواضعة.

— والثالث : عدم تخرجهم من القول بهذه المناسبة في حدود
حكمة وتصرف الواضع لها.

وبهذا اتسم بحثهم في هذه الصلة بجودة التدقيقات، ومراعاة
الحيثيات:

— فلم يقولوا بالمناسبة الذاتية لأنها من قبيل ما لا تقتضيه
طبيعة اللغات وتباين الألسن واللهجات.

— ولم يقولوا بالاعتباطية الصرفة لأنها من قبيل ما تأنفه
العقول الراجحات ولأنها تستبعد أن يكون للواضع قصد في رعي
المناسبات.

وبرجوعي إلى ما ورد عند المحدثين بشأن هذه الصلة
وجدت أن البحث فيها يميل إلى القول بالاعتباطية فاللغة لما كانت

(294) نفسه 74/1. وجاء في نفس المصدر عن تصور المناسبة في الالفاظ
المشتركة 74/1.

= إن ما علم أنه وضع بالاشتراك للشيء وضده فإنه "يجوز أن يناسب بالذات معنيين
متضادين من وجهين كلا من وجه فيصدق أن بين كل من المعنيين اللذين وضع اللفظ
لكل منهما وبين اللفظ مناسبة"

اعتباطا في نشأة دلالتها فإنها من حيث هي مواضعة لا يتسنى للعقل أن يتسلط على روابطها الدلالية الأولى» (295).

وقد ذهب بييرغريو إلى أنها توافقية لا سيما في علم السيمياء الذي تخضع عملية الترميز فيه إلى "توافق بين مستعملي العلامة الذين يعترفون بالعلاقة القائمة بين الدل والمدلول" (296). في حين ذهب كلود ليفي إلى أنها اعتباطية من حيث الوضع الأول، تعاقدية بعد شيوع الاستعمال (297).

هذه إشارة عارضة لموقف بعض المتخصصين في الدرس اللغوي الحديث سقتها على سبيل الاستئناس لنرى مدى قدرة المنهج الاصولي على استيعاب المسائل اللغوية وكشف دقائقها. فماذا عن منهج الشاطبي في بحث الدلالة اللفظية؟

(295) التفكير اللساني في الحضارة العربية 112.

(296) السيمياء 34.

(297) مبادئ في علم الأدلة 82.

الفصل الثاني :

منهج الشاطبي في الدلالة اللفظية

هذه أهم خطوة عملية للحديث عما هو خاص في منهج الشاطبي ووجه الخصوصية في هذه الدلالة أنها قسيمة للدلالة المقاصدية. لذلك فإن حديثي عما هو لفظي في منهجه يعتبر طرفاً متمماً لما هو مقاصدي فيه، ولي في هذا لنظر مبرران :

— أحدهما : دعوته كل من رام الانخراط في سلك الاجتهاد إلى التطلع من اللغة العربية والإمام بالمقاصد الشرعية.

— والثاني : أن الإمام بالمقاصد الشرعية إنما يستفاد غالباً من العلم باللغة العربية ف"نصوص الشرع مفهومة لمقاصده بل هي أول ما يتلقى منه فهم المقاصد الشرعية" (298).

وإذا كان اللفظ يمثل قيداً أساساً في هذه الدلالة لأن به يتحقق مفهومها وإليه يرجع أمر بسط القول فيه، فإنني سأعمل على بحثه من خلال نسقين متجانسين :

— أحدهما : يقوم على دراسة اللفظ كعنصر في التواصل الدلالي.

— والثاني : يقوم على دراسته كقيد في التقابل الدلالي. وقبل ذلك أود أن أشير إلى أن الشاطبي عالج الدلالة اللفظية باعتماد مبدأ التمييز بين نوعين فيها:

— أحدهما يرجع إلى الدلالة الأصلية وهي التي ينظر فيها إلى الألفاظ بوضعها الأصلي مجردة من القرائن الصارفة لها على مقتضى الوضع الأول.

— والثاني : يرجع إلى الدلالة التبعية وهي التي ينظر فيها إلى الألفاظ وما يتعلق بها من توابع وإضافات وذلك بالنظر في القرائن والمساقات.

وللشاطبي أبحاث نفيسة في هاتين الدالتين، فيعدن ذكر بأن العلاقة بينهما علاقة تابع بمتبوع، أثار مسألة تتعلق بتحديد الوجه الذي تستفاد منه الأحكام، فهل يتم ذلك من جهة الأصلي؟ أم التبعية؟ أم منهما معا؟

وخلص إلى أنه لا إشكال في صحة استثمار الأحكام من الجهة الأصلية ومثاله "صيغ الأوامر والنواهي والعمومات والخصوصات وما أشبه ذلك من القرائن الصارفة لها عن مقتضى الوضع الأول" (299).

كما خلس إلى أن استثمارها من الجهة التبعية محل خلاف دائر بين مصحح ومائع .

— فقد ذهب المجوزون إلى اعتبارها واستدلوا على ذلك بأمور:

— أحدها : أن الدلالة التبعية إذا جاءت بمعنى زائد على المعنى الأصلي لا يمكن اطراحه لأن إعمال الكلام أولى من إهماله (300).

— والثاني " أن الاستدلال بالشرعية على الأحكام إنما هو من جهة كونها كلاما فقط، وهذا الاعتبار يشمل ما دل بالجهة الأولى وما دل بالجهة الثانية فتخصيص الأولى بالدلالة على الأحكام دون الثانية

(299) الموافقات 95/2

(300) نفسه 95/2 بتصرف.

تخصيص من غير مخصص فكان اعتبارهما معا هو المتعين" (301).

— والثالث : أن العلماء لجأوا في كثير من الأحيان إلى استنباط الأحكام باعتماد الدلالة التبعية من ذلك : — استدلّاهم " على أن أكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما بقوله عليه السلام "تمكث إحدان شطر دهرها لا تصلي" (302) والمقصود: الإخبار بنقصان الدين (303) لا الإخبار بأقصى المدة، ولكن المبالغة اقتضت ذكر ذلك ولو تصورت لتعرض لها" (304).

— وكاستدلّاهم " على تقدير أقل مدة الحمل ستة أشهر أخذنا من قوله تعالى : (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) (305).
مع قوله : (وفصاله في عامين) (306) . فالمقصد في الآية الأولى بيان مدة الأمرين جميعا من غير تفصيل ثم بين في الثانية مدة الفصال قصدا، وسكت عن بيان مدة الحمل وحدها قصدا، فلم يذكر له مدة ، فلزم ذلك أن أقلها ستة أشهر" (307) .
أما المانعون فاستدلوا على مذهبهم بأمور :

(301) نفسه 96/2.

(302) شطر من حديث ورد في مسند الإمام أحمد بلفظ "تمكث إحدان الثلاث والأربع لاتصلي" المسند 347/2.

(303) شطر من حديث ورد في صحيح مسلم بلفظ: "ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحدان"

شرح النووي على مسلم 95/2

(304) الموافقات 96/2.

(305) الاحقاف 14 .

(306) لقمان 13.

(307) الموافقات.

— أحدهما : أن الدلالة التبعية هي بالفرض خادمة للدلالة الأصلية ومتممة لها "فدلالتها على معنى إنما يكون من حيث هي مؤكدة للأولى ومقوية لها وموضحة لمعناها.. كما نقول في الأمر الآتي للتهديد أو التوبيخ كقوله : (اعملوا ما شئتم) (308)، وقوله : (نق إنك أنت العزيز لكريم) (309) فإن مثل هذا لم يقصد به الأمر وإنما هو مبالغة في التهديد أو الخزي فلذلك لم يقبل أن يؤخذ منه حكم في باب الأمر، ولا يصح أن يؤخذ" (310).

— والثاني : أنه لو كان لهذه الدلالة ميزة التفرد بتقرير الأحكام دون الأولى "لكانت هي الأولى... وقد فرضناه من الثانية، وهذا خلف لا يمكن" (311).

— والثالث : أن القول بتبعية هذه الدلالة يقتضي ألا يؤخذ الحكم إلا من الجهة الأصلية إذا "لو جاز أخذه من غيرها لكان خروجاً بها عن وضعها وذلك غير صحيح، ودلالتها على حكم زائد على ما في الأولى خروج لها عن كونها تبعا للأولى فيكون استفادة الحكم من جهتها على غير فهم عربي وذلك غير صحيح فما ادى إليه مثله" (312).

وقد أنهى الشاطبي حديثه عن هذه المسألة بالميل إلى ترجيح أدلة المانعين، وعقب عليه بقوله : "لكن يبقى نظر آخر ربما أخال

(308) فصلت 39.

(309) الدخان 46.

(310) الموافقات.

(311) نفسه 100/2.

(312) نفسه 100/2 — 102.

أن لها دلالة على معان زائدة على الأصلي وهي آداب شرعية وتخلقات حسنة يقر بها كل ذي عقل سليم فيكون لها اعتبار في الشريعة فلا تكون الجهة الثانية خالية عن الدلالة جملة وعند ذلك يشكل القول بالمنع مطلقاً" (313).

ومن أمثلة استفادة هذه الآداب من الدلالة التابعة:

— دلالتها بالكناية عن الأمور التي يستحسن عدم التصريح بها" كما كني عن الجماع باللباس والمباشرة" (314) وعن قضاء الحاجة بالمجيء من الغائط (315) فاستقر ذلك أدباً لنا، واستنبطناه من هذه المواضع، وإنما دلالتها على هذه المعاني، بحكم التبع لا بالأصل (316).

والذي يبدو لي من تتبع أقواله في هذا المقام، أن الدلالة التبعية لم تكن محل خلاف باعتبارها خادمة للأولى، وإنما من جهة استقلالها دون اعتبار بالدلالة الأصلية (317).

هذا عن التقسيم العام للدلالة اللفظية، فماذا عن طريقة دراسته اللفظ كعنصر في عملية التواصل الدلالي؟

(313) نفسه 103/2.

(314) كقوله تعالى: (هن لباس لكم وأنتم لباس لهن) البقرة 186. وكقوله سبحانه (فالآن باسروهن وابغوا ما كتب الله لكم) البقرة 186.

(315) في قوله تعالى: (أو جاء أحد منكم من الغائط) النساء 43.

(316) الموافقات 105/2.

(317) ومبدأ التمييز بين ما هو أصلي في الدلالة وما هو تبعي مشعر بأن الأولى لها تعلق بالمطابقة والتضمن، وأن الثانية لها صلة بالالتزام.

والاستئناس ينظر حديثه عن الاقتضاء في الموافقات 99/2 — 100 وعن الإشارة في نفس المصدر 97/2.

ولعل سبب ميله إلى الأخذ بالأولى يكمن في انضباطها بخلاف الثانية التي قال الغزالي في شأنها: "الدلالة بطريق الالتزام لا تنحصر".

المستقصى 30/1.

المبحث الأول :

دراسة اللفظ كعنصر في التواصل الدلالي

اتسمت نظرة الشاطبي إلى اللفظ كعنصر في الحدث اللغوي بتمثله للموقف الكلامي، سواء تعلق الأمر بالخطاب أم المخاطب أم الجميع" إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين وبحسب مخاطبين وبحسب غير ذلك" (318).

وشمولية نظرة الإمام، وتمثله لعناصر الخطاب مؤذنة بأن دراسته للفظ تؤخذ من سياقها العام، بكل ما يتطلبه من ضرورة النظر في حال "المخبر عنه والمخبر به ونفس الإخبار في الحال والمساق، ونوع الأسلوب من الإيضاح والإخفاء والإيجاز والإطناب وغير ذلك" (319).

لذلك سأعمل على تقديم ما أثاره بصدده من خلال علاقته بالمعنى أولاً، وبماله تعلق بالسياق ثانياً، وفي علاقته بما هو شرعي ثالثاً.

(318) الموافقات 3/347.

(319) نفسه 2/67.

1) اللفظ وعلاقته بالمعنى عند الشاطبي :

بينما نص في الجزء الثاني من موافقاته على أن "الاعتناء بالمعاني المبنوثة في الخطاب هي المقصود الأعظم بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها"⁽³²⁰⁾ عاد في الجزء الثالث ليذكر بأن اتباع "أنفس الصيغ التي هي الأصل واجب لأنها مع المعاني كالأصل مع الفرع، ولا يصح اتباع الفرع مع إلغاء الأصل"⁽³²¹⁾ كما أثار في مكان لاحق من هذا الجزء مسألة تتعلق بالحد الذي ينوب كل جهة من التعمق والفهم، فرجح جانب المعنى بناء على "أن مقصود الخطاب ليس هو التفقة في العبارة بل التفقة في المعبر عنه وما المراد به"⁽³²²⁾. ومما انبنى على مذهبه في هذه العلاقة :

أ - ضرورة اتباع معهود العرب في مجاري خطابها فإن كان لهم في "لسانهم عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه"⁽³²³⁾.

ومن أعرافها في تصريح أساليبها أنها تخاطب بالعام يراد به العام، وبه يراد به الخاص "وتسمى الشيء الواحد بأسماء كثيرة والأشياء الكثيرة باسم واحد وكل هذا معروف عندها"⁽³²⁴⁾

جاء في كتاب سبويه (ت180هـ) : "اعلم أن من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين..."⁽³²⁵⁾.

(320) الموافقات 87/2. ولم يعتمد الشاطبي - كعادته - إلى - إعطاء تعريف خاص للفظ، لكن وجدته في شرحه على الآلفية في النحو يعرفه بقوله "واللفظ ما نطق به الإنسان" ورقة 10أب.

(321) الموافقات 148/3.

(322) نفسه 410/3.

(323) نفسه 82/2.

(324) نفسه 66/2.

(325) الكتاب 24/1.

ب - ضرورة النظر إلى اللفظة في سياق تحولاتها الدلالية، وهذا يقتضي تتبعها ورصد معانيها عند مستعملها لأن غلبة الاستعمال في بعض المعاني تعفي ما كان يفهم من اللفظ قبلها. جاء في كتاب درء تعارض العقل والنقل: "وما من أهل فن إلا وهم معترفون بأنهم يصطلحون على ألفاظ يتفاهمون بها مرادهم كما لأهل الصناعات... ألفاظ يعبرون بها عن صناعتهم، وهذه الألفاظ هي عرفية عرفاً خاصاً ومرادهم بها غير المفهوم منها في أصل اللغة" (326).

ج - ضرورة التمييز عند النظر في الألفاظ بين معانيها الافرادية ومعانيها التركيبية.

فهو لا يمانع في إمكان أخذها بمعناها الأول لأن ألفاظ القرآن والحديث تفسر "بمفرداتها لغة من حيث كانت أظهر في الفهم" (327) فإذا استعصى تحصيل المراد أخذ بالثاني لأن "المعنى الإفرادي قد لا يعبا به إذا كان المعنى التركيبي مفهوماً دونه" (328). وبعبارة فإن أهم ما تتأتى به صحة النظر وتوجيه الفهم بها أن تؤخذ في حدود ما تواتر عن العرب في مجاري خطابها ومقاصدها في تصريح أساليبها "فإن القرآن والسنة لما كانا عربيين لم يكن لينظر فيهما إلا عربي، كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالماً بهما فإنه إذا كان كذلك لم يختلف عليه شيء من الشريعة" (329).

(326) درء تعارض العقل والنقل 1/222...

(327) الموافقات 1/57.

(328) نفسه 2/87.

(329) نفسه 3/31.

والعلم بتلك المقاصد لا يحصل إلا بالإلمام بجملة علم
اللسان: "ولا أعني بذلك النحو وحده ولا التصريف وحده، ولا اللغة
ولا علم المعاني، ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان،
بل المراد جملة علم اللسان" (330).

واعتماده مبدأ الأخذ بالمقاصد في اللغة ملحظ وجيه حيث
قرنه بمبدأ الأخذ بالمقاصد في التشريع، وربما استمد الأول من
منهج الأئمة المعبرين كسيبويه (ت 180 هـ) الذي رتب كتابه
على هذا المنوال (331).

كما استمد الثاني من منطوق الآيات والأخبار وما جرى به
العمل عند السلف الاختيار. هذا عن نظرته إلى اللفظ كعنصر في
الخطاب، وباستحضار باقي مقومات هذا الخطاب نخلص إلى أن
هناك أموراً ينبغي الأخذ بها عند النظر فيه، وهي ما عبر عنه
بمقتضيات الأحوال التي تشمل حال المخاطب والمخاطب والمساق،
ونوع الأسلوب من الإيضاح والإخفاء والإيجاز والإطناب وغير
ذلك.. (332) ومحل هذه المقتضيات السياق كما سنرى.

(330) نفسه 114/4.

(331) الموافقات 116/4.

"والمراد بذلك أن سيبويه وإن تكلم في النحو فقد نبه في كلامه على مقاصد العرب
وأنحاء تصرفاتها في ألفاظها ومعانيها. ولم يقتصر فيه على بيان أن الفاعل مرفوع
والمفعول منصوب ونحو ذلك بل هو يبين في كل باب ما يليق به حتى أنه احتوى
على علم المعاني وليبيان ووجوه تصرفات الألفاظ والمعاني"

(332) نفسه 67/2 و 347/3.

(2) اللفظ وعلاقته بالسياق عند الشاطبي :

لا شك أن اهتمام الشاطبي بهذه المقتضيات جعله يصرف الجهد للحديث عن مباحث السياق، وهنا لا بأس من الإشارة إلى أن عمل الأصوليين في هذا المجال بلغ من الجودة والإتقان مبلغاً ضمنوا به إعجاب المهتمين واحترام المتخصصين، وضاهوا به ما بلغ إليه الجهد عند المحدثين. جاء في كتب الحيوان: "قلل عرب أمثال واشتقاقات وأبنية وموضع كلام يدل على معانيهم وإرادتهم، ولتلك الألفاظ مواضع آخر، ولها حينئذ دلالات آخر، فمن لم يعرفها وجهل تأويل الكتاب والسنة والشاهد والمثل، فإذ نظرفي الكلام وفي ضروب من العلم وليس من أهل هذا اللسان هلك وأهلك" (333).

وقد نبه الغزالي في مستصفاه على أن اللفظ إن كان لا يحتمل إلا معنى واحداً كفى في معرفته العلم باللسان.

"وإن تطرق إليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ، والقرينة إما لفظ مكشوف وإما إحالة على دليل العقل وإما قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولو احق لا تدخل تحت الحصر والتخمين يختص بدركها المشاهد لها" (334).

فتمثيله لهذه القرائن باللفظ، والرمز والإشارة والحركة بحضور المشاهد لها دليل على وعيه العميق بأهميتها في الوقوف على المعاني وتحديد المدلولات فـ"الألفاظ لم تقصد لذواتها وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضح بأي طريق كان عمل بمقتضاه سواء كان بإشارة أو كتابة أو بإيماء أو دلالة عقلية أو قرينة حلية أو عادة له مطردة" (335).

(333) الحيوان 153/1 - 154.

(334) المستصفى 399/1 - 400.

(335) إعلام الموقعين 218/1.

لذلك يمكن رصد البحث المسائي عندهم في المنطوقات والمفاهيمات وفي أبواب الحقيقة والمجاز وعند حمل الظاهر على مأوله والعام على خاصه والمطلق على مقيده، فدلالة السياق "ترشد إلى تبين المجمل والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوع الدلالة وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته" (336).

ويمكن نعت بحث الشاطبي مسألة السياق بأنه وليد نظرة علمية تتم عن حس لغوي رفيع، مستوعب لمقتضيات الخطاب التي تتطلب النظر في مجموع ما يرتبط به.

وقد كنت قبل هذا الوقت أراود النفس لاستعارة طريقة بعض المحدثين، واعتمادها في تناول ظاهرة السياق إلا أن ما وجدته عنده أغنانني عما كنت أراود النفس من أجله، وربما وجدت ما عندهم أحوج (337) إلى ما هو عند صاحب الموافقات. فالمتتبع لمسألة السياق في عملة يجدها أضبط وأشمل، مقارنة بما ورد عند غيره فهو في منهجه أنواع يمكن ردها إلى :

(336) بدائع الفوائد 9/4 - 10.

(337) تنظر مجلة القاهرة ص 90 وما بعدها في مقال عن أنواع السياق لا أراها ترقى إلى ما هو مؤصل عند الشاطبي.

(مقال : إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني لنصر حامد أبي زيد العدد 12 ص 90).

أ - سياق لغوي :

وهو الذي يعنيني من هذه الإثارة، ما دمت أتحدث عن اللفظ
كعنصر في التواصل الدلالي، وأول ما يطالعنا فيه دعوته إلى أن :
"كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار المساق" (338).
وبتتبعي للمواطن التي وظف فيها مفهوم السياق، وجدته لا
يخرج عن الأنواع الآتية:

— سياق لغوي في وضعه الإفرادي، والقاعدة هنا أن فهم
اللفظ في الكلام لا يتم إلا برد أوله على آخره، والنظر في أحواله
وأطرافه، ولا "يصح الاختصار في النظر على بعض أجزاء الكلام
دون البعض إلا في موطن واحد هو النظر في فهم الظاهر بحسب
اللسان، وما يقتضيه لا بحسب مقصود المتكلم" (339).

— سياق لغوي في وضعه الاستعمالي العربي، وعمدته
اعتبار مقاصد اللسان التي هي ملاك البيان ل"أن العرب تطلق ألفاظ
العموم بحسب ما قصدت تعميمه مما يدل عليه معنى الكلام خاصة
دون ما تدل عليه تلك الألفاظ بحسب، الوضع الإفرادي، كما أنها
أيضا تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع وكل
ذلك مما يدل عليه مقتضى الحال" (340).

وهذا الاعتبار استعمالي، والأول قياسي. "والقاعدة في
الاصول العربية أن الأصل الاستعمالي إذا عارض القياسي كان
الحكم للاستعمالي" (341).

(338) الموافقات 153/3.

(339) نفسه 413/3 — 414.

(340) نفسه 269/3.

(341) نفسه 369/3.

— سياق لغوي في وضعه الاستعمالي الشرعي، وهو مقدم على الاستعمال العربي ل"أن نسبة الوضع الشرعي إلى مطلق الوضع الاستعمالي العربي كنسبة الوضع في الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهوري"⁽³⁴²⁾.

ومما جرى العمل به عندهم "أن الخطاب يجب حمله على المعنى الشرعي ثم العرفي اللغوي الحقيقي ثم المجاز"⁽³⁴³⁾.

ب — سياق التخاطب :

ويشمل كلا من المخاطب — بكسر الطاء — والمخاطب — بفتحها — فمعرفة الكلام "إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخاطب أو المخاطب أو الجميع ، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك"⁽³⁴⁴⁾.

ج — سياق التنزيل :

ويصدق على الإمام بأسباب النزول لأن "معرفة التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن"⁽³⁴⁵⁾ كما يصدق على ضرورة النظر — عند إجراء الدليل — إلى أحوال وأزمنة وعادات المكلفين لأن "المساقات تختلف باختلاف الأحوال والاقوات والنوازل"⁽³⁴⁶⁾.

كما يشمل مبدأ رعي الخصوصيات والنظر في عين الحالات، فمقتضيات الأحكام إذا كانت ترجع إلى "حفظ الضروريات

(342) نفسه 275/3.

(343) المحصول للرازي 178/1.

(344) الموافقات 347/3.

(345) نفسه 347/3.

(346) نفسه 413/3.

والحاجيات والتكميليات فتتزيل حفظها في كل محل على وجه واحد لا يمكن، بل لا بد من اعتبار خصوصيات الأحوال والأبواب وغير ذلك من الخصوصيات الجزئية⁽³⁴⁷⁾.

وإلى هذا المعنى أشار ابن قيم الجوزية (ت 751هـ) بقوله:
"وهذا محض الفقه، ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمנתهم وأمكناتهم وأحوالهم فقد ضل واضل، وكانت جنايته على الدين اعظم من جناية من طبب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمנתهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم"⁽³⁴⁸⁾.
د - سياق المقاصد :

وبموجبه يتعين النظر في العلل وتفاريق الأمارات، وأوجه الحكم الجزئية والمصالح الكلية التي تتجسد معانيها في مقاصد الشرع السامية. جاء في الموافقات:

"يدل عليه المساق الحكمي أيضا، وهذا السياق يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الشارع"⁽³⁴⁹⁾ تمييزا له عن المساق اللغوي الذي يدرك بمطلق الفهم العربي في الاستعمال.

(347) نفسه 228/4

(348) أعلام الموقعين 89/3.

وليس اختلاف الأحكام لاختلاف العوائد بمؤدية إلى اختلاف في أصل الخطاب "لأن الشرع موضوع على أنه دائم وأبدي لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية، والتكليف كذلك لم يحتج في الشرع إلى مزيد، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عدة إلى أصل شرعي يحكم به عليها كما في البلوغ مثلا، فإن الخطاب التكليفي مرتفع عن الصبي ما كان قبل البلوغ، فإذا بلغ وقع عليه التكليف فسقوط لتكليف قبل البلوغ ثم ثبوته بعده ليس باختلاف في الخطاب، وإنما وقع الاختلاف في العوائد والشواهد" الموافقات 285/2.

(349) الموافقات 276/3.

هـ - سياق الاستقراء :

وعليه مدار العلم والفتوى في منهجه، وقد مر في كلام سابق مدى حضوره في مختلف المباحث والقضايا ف"أصول الفقه إنما معناها استقراء كليات الأدلة حتى تكون عند المجتهد نصب عين وعند الطالب سهلة الملمس" (350).

وجريا على عادته في تتبع المواقع واقتناص الجزئيات، فإن أخذه بما تقدم ساعده على نظمها في قانون كلي "يجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ" (351).

وانطلاقا من مبدأ شمولية الشريعة، وضرورة تنزيلها وفق الإدراك العام، فإن طبيعة النظر فيها يجب أن تتصف بمبدأ ذاك الشمول لأن "مأخذ الأدلة عند الراسخين إنما هو أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر بينها إلى ما سوى ذلك من مناحيها" (352).

ومن مجموع هذه المساقات تتبلور دعوة الشاطبي إلى ضرورة الأخذ بمقصد العرب وعاداتها (353) في مخاطبتها بحيث لا يتكلف في الفهم فوق ما تحتمله أساليبها لأنهم "لم يكونوا بحيث يتعمقون في كلامهم ولا في أعمالهم إلا بمقدار ما لا يخل بمقاصدهم" (354).

(350) الاعتصام 38/1.

(351) الموافقات 298/3.

(352) الاعتصام 244/1 - 245.

(353) من عاداتها في مجاري خطابها:

أ - "خروجها في كثير من كلامها على أحكام القوانين المطردة والضوابط المستمرة جريانها في كثير من منشورها على طريق منظومها وإن لم يكن بها حاجة =

كذلك من عاداتهم أن يتصرفوا في تعابيرهم بالتقديم والتأخير، والإظهار والإضمار والتأسيس والتأكيد فكان "لا محيص للمتفهم عن رد الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض" (355).

كما لا يصح الاقتصار في طلب المعنى على جهة أخرى، وجماع ذلك بالاستقراء الناظم لأشآت الظنيات لان "بيان كيفية اقتناص القطع من الظنيات .. هي خاصية هذا الكتاب لمن تأمله والحمد لله" (356).

وبهذا يتضح أن الدرس الأصولي في مباحث السياق ما زال بحاجة إلى عناية لأشك أن بذل الجهد فيها سيفضي إلى نتائج تضيف جديدا إلى ما هو معروف عنها الآن.

3) دراسة اللفظ في علاقته بما هو شرعي:

هذا عن نظرة الشاطبي إلى اللفظ في إطار وضعه العربي كعنصر في التواصل اللغوي.

ب - إن من شأنها الاستغناء ببعض الالفاظ عما يرادفها أو يقاربها ولا يعد ذلك اختلافا ولا اضطرابا إذا كان المعنى المقصود على استقامة والكافي من ذلك نزول القرآن على سبعة أحرف كله شاف كاف.

ج - أنها تهمل بعض أحكام اللفظ إن كانت تعتبره على الجملة كما استقبحوا العطف على الضمير المرفوع المتصل مطلقا ولم يفرقوا بين ما له لفظ وما ليس له لفظ فقبح "قمت وزيد" كما قبح "قام وزيد".

د - ان الممدوح من كلام العرب عند أرباب العربية ما كان بعيدا عن تكلف الاصطناع... " ينظر الموافقات 82/2 وما بعدها.

(354) الموافقات 85/2.

(355) نفسه 413/3.

(356) نفسه 327/4.

وبقي في المسألة نظر شرعي تتعلق به ثلاثة أوجه:
أحدها يرجع إلى موقع الألفاظ في معرفة المقاصد الشرعية
والثاني إلى إمكان جعلها طريقاً للاستدلال عليه، والثالث إلى إمكان
استقلالها باستنباط الأحكام الفقهية.

أ - موقع الألفاظ في معرفة المقاصد الشرعية:
أثار أبو إسحاق في نهاية كتاب المقاصد مسألة تتعلق
بالطريق الذي يمكن اعتماده في معرفة ما هو مقصود للشارع مما
ليس بمقصود له، وخلص إلى أنها بحسب النظر العقلي تتجاذبها
الأحوال الآتية:

— إحداها : ألا يعرف هذا المقصود إلا بالتصريح الكلامي
المجرد عن تتبع المعاني والأخذ بالعلل "وهو رأي الظاهرية الذين
يحصرون مظاهر العلم بمقاصد الشارع في الظواهر
والنصوص" (357).

— والثانية : أن هذا المقصود لا يعرف من صريح الكلام،
وإنما من استقراء المعاني وتتبع العلل وفيه اتجاهان:

الأول : ذهب فيه أصحابه إلى اطراح العمل بما يفهم من
النصوص لفظاً ومعنى وادعوا على مدلولات الألفاظ شيئاً آخر بناء
على تأويلات خاصة بهم وهم الباطنية الذين تعلقوا في تفاسيرهم
بأطراف غير مألوفة في الفهم العربي العام.

(357) الموافقات 2/392.

الثاني : رام فيه ممثلوه منحى الأخذ بالمعاني وتقديمها على الظواهر "حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعاني النظرية وهو رأي المتعمقين في القياس" (358).

— والثالثة : إن مقصود الشارع يعرف بالجمع بين ظواهر النصوص ومعانيها "على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص ولا بالعكس لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض وهو الذي أمه أكثر العلماء الراسخين" (359).

وبعد أن رجح طريق الجمع بين ظواهر الألفاظ وعللها ذكر أن مقصود الشارع يعرف من جهات أربع:

— إحداها : الأوامر والنواهي الابتدائية التصريحية. فالأمر يقتضي الامتثال لذلك : ف "وقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع" (360).

وقيد الابتدائية يعني : الأوامر والنواهي التي تتعلق بالمقاصد الأصلية. فهو مخرج لما تعلق منها بالمقاصد التابعة كقوله تعالى : (فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع) (361) فإن النهي عن البيع ليس نهياً مبتدأ، بل هو تأكيد للأمر بالسعي، فهو من النهي المقصود بالقصد الثاني" (362).

(358) نفسه 393/2.

(359) نفسه 393/2.

(360) الموافقات 393/2.

(361) الجمعة 9.

(362) الموافقات 393/2.

وقيد التصريحية : يعني الأوامر والنواهي المأخوذة بالقصد الظاهر. وهو مخرج لما أخذ منها بالضمني "كالنهي عن أضرار المأمور به الذي تضمنه الأمر، والأمر الذي تضمنه النهي عن الشيء، فإن النهي والأمر ها هنا إن قيل بهما فهما بالقصد الثاني لا بالقصد الأول"(363).

— والجهة الثانية : الأخذ بعلة (364) تلك الاوامر والنواهي. والعلل لا يخلو إما أن تكون معلومة فيؤخذ بها "إذا تعينت علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلة من الفعل أو عدمه ومن التسبب وعدمه"(365). أما إن كانت غير معلومة "فلا بد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا"(366).

— أما الجهة الثالثة التي اختارها الشاطبي طريقا لمعرفة مقصود الشارع فتتعلق بالنظر في علاقة المقاصد الأصلية بالمقاصد التابعة . إذ بالإمكان أن نجعل الثانية مسلکا دلاليا يقوي جهة الاولى

363) الموافقات 394/2 ومثاله أيضا
"الأمر بما لا يتم المأمور إلا به المذكور في مسألة" ما لا يتم الواجب إلا به " فدلالة الأمر والنهي في هذا على مقصود الشارع متنازع فيه فليس دالا فيما نحن فيه " الموافقات 394/2.

364) مصطلح العلة عنده مرادف للمصلحة والمفسدة. جاء في الموافقات 265/1.
'والعلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة. لا مظنتها.

365) الموافقات 394/2.

366) نفسه 394/2. وقد بين أن للتوقف هنا مبررين:
— أحدهما: أن العلة تعلم بمسالكها المعروفة في علم أصول الفقه فتعدي النص مع الجهل بعلمته تحكم من غير دليل فكان التوقف هنا لعدم الدليل.
— والثاني : أن تعدي النصوص لا يقدم عليه المجتهد حتى يعرف قصد الشارع إلى ذلك التعدي، فإذا لم يعرفه وجب التوقف لأن التعدي لغير المنصوص عليه غير مقصود للشارع " الموافقات 395/2 بتصرف.

ويعضده، كما أن ارتباطه بالأولى يكون عوناً على اعتبار مشمول تلك المقاصد "ذلك أن ما نص عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي ومقو لحكمته ومستدع لطلبه وإدامته⁽³⁶⁷⁾ فكان كل "ما ينص عليه مما شأنه ذلك مقصود للشارع أيضاً"⁽³⁶⁸⁾.

ومثاله النكاح "فإنه مشروع للتنازل على القصد الأول، ويليهِ طلب السكن والازدواج والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية من الاستمتاع بالحلال والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء. فجميع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح... وما نص عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي"⁽³⁶⁹⁾.

وما عاد على تلك التوابع بالهدم والمناقضة مخرج لها عن كونها مقصودة للشارع "وعند ذلك يتبين أن نواقض هذه الأمور مضادة لمقاصد الشارع بإطلاق من حيث كان مآلها إلى ضد المواصللة والسكن والموافقة كما إذا نكحها لمن طلقها ثلاثاً"⁽³⁷⁰⁾.

وبالنظر في أوجه علاقة المقاصد التبعية بالأصلية نجدها ثلاثة أقسام:

"أحدها : ما يقتضي تأكيد المقاصد الأصلية وربطها والوثوق بها وحصول الرغبة فيها فلا شك أنه مقصود للشارع، فالقصد إلى التسبب المشروع موافق لقصد الشارع فيصح.

(367) الموفقات 397/2.

(368) نفسه 397/2.

(369) نفسه 396/2 بتصرف.

(370) نفسه 397/2.

— والثاني : ما يقتضي زوالها عنها فلا إشكال أيضا في أن
القصد إليها مخالف لمقصد الشارع عينا فلا يصح التسبب بإطلاق.
— والثالث : ما لا يقتضي تأكيدا ولا ربطا ولكنه لا يقتضي
رفع المقاصد الأصلية عينا فيصح في العادات دون العبادات، أما
عدم صحته في العبادات فظاهر، وأما صحته في العادات فلجواز
حصول الربط والوثوق بعد التسبب ويحتمل الخلاف⁽³⁷¹⁾.

— وهناك جهة رابعة نص الشاطبي على جعلها من طرق
معرفة المقاصد و هي :

سكوت الشارع عن شرع التسبب و عن شرعية العمل، وهذا
السكوت دائر بين طرفي الإثبات والنفي فيما يرجع لمعرفة قصد
الشارع منه، لذا عمل أبو إسحاق على بحثه في الموافقات،
واستهل حديثه عنه في الاعتصام بقوله:

"إن هنا أصلا لهذه لمسألة لعل الله ينفع من أنصف من نفسه
وذلك أن سكوت الشارع على الحكم في مسألة ما أو تركه لأمر
على ضربين"⁽³⁷²⁾.

— أحدهما : سكوت الشارع مع عدم قيام المقتضي، فقيد
العدمية مشعر بإمكان النظر في القضايا التي لم يجر لها ذكر في
عهده صلى الله عليه وسلم. فإذا انتهض موجبها — بعده — جاز
الاجتهاد فيها بشرط إجرائها "على ما تقرر في كلياتها، وما أحدثه
السلف الصالح راجع إلى هذا القسم كجمع المصحف وتدوين العلم
وتضمنين الصنائع وما أشبه ذلك..."⁽³⁷³⁾.

(371) نفسه 407/2 — 408.

(372) الاعتصام 360/1.

(373) الموافقات 409/2.

لذلك فإن ما جرى به العمل عند السلف من هذه الأمور
مؤنذ بأنه من قبيل ما يرجع إلى المقاصد المعتبرة " فالقصد
الشرعي فيها معروف من الجهات المذكورة قبل " (374).

— والضرب الثاني : سكوت الشارع مع قيام الداعي
وحضور المقتضي "فهذا الضرب السكوت فيه كالنص على أن
قصد الشارع ألا يزداد فيه ولا ينقص لأنه لما كان هذا المعنى
الموجب لشرع الحكم العملي موجودا ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه،
كان ذلك صريحا في أن الزائد على ما كان هناك بدعة ومخالفة لما
قصده الشارع" (375).

وبهذا يعلم أن الشاطبي جمع في طرق معرفة المقاصد بين
الأخذ بالظواهر والعلل والمقاصد التابعة والموجبات المعتبرة على
شرطه (376). ولما كان مبنى الشريعة قائما على الأخذ بالألفاظ
وتلمس أوجه العلل والمعاني المصلحية، فإن اللجوء إليها أقوى ما
يجلي المقاصد ويعرف بها. فماذا عن الوجه الثاني؟

(374) نفسه 410/2.

(375) الموافقات 410/2 وقد ذهب الأستاذ عبد الله محمد الصديق إلى تخريج المسألة من
باب : السكوت في مقام البيان مفيد للحصر وهو غير مانع من الاجتهاد والتشريع ذيل
به حديثه عن رأيه في أحكام سكوت الشارع وعلاقتها بالمقتضي وجودا وعدما. حسن
التفهم والدرك لمسألة الترك 20.

(376) لم يدرج الشاطبي الاستقراء في طرق معرفة المقاصد لأنه سبق أن عينه كدليل
قوي في إثباتها، لذلك فالمسألة تخرج من: ما جاز به الإثبات جاز به التعريف من
باب أولى.

ب - موقع الألفاظ في الاستدلال على المقاصد الشرعية :

وطأ الشاطبي لاستدلاله على أن الشارع قاصد المحافظة على الضروريات والحاجيات والتحسينيات بعرض طبيعة المستند الذي يمكن أن ينهض حجة على هذا القصد، واستبعد أن يكون ظنيا بناء على أن الظني لا يقوم للقطعي ولا يستدل به عليه، وبعد أن حصره في القطعي نبه على أنه دائر بين العقلي والنقلي.

ثم أخرج العقلي لأنه يفضي إلى "تحكيم العقول في الأحكام الشرعية وهو غير صحيح" (376). فلم يبق إلا النقلي الذي عينه في النصوص الشرعية، والإجماع باعتباره دليلا نقليا كما مر في مبحث الدليل.

والدليل النقلي الأيل إلى الألفاظ ينظر فيه من جانبين: جانب السند وجانب المتن، وتحقق القطعية فيه يقتضي أن يكون متواتر السند لا يحتمل منته التأويل على حال "إلا أنه متنازع في وجوده بين العلماء، والقائل بوجوده مقر بأنه لا يوجد في كل مسألة تفرض في الشريعة" (377).

والخلاصة أن الدلائل النقلية إذا كانت متواترة فهي موقوفة على مقدمات ظنية "والموقوف على الظني لا بد أن يكون ظنيا" (378) لذلك لم يعتبرها طريقا قطعيا للاستدلال على ما هو فيه.

(376) الموافقات 49/2.

(377) الموافقات 49/2 "ومن المعترفين بوجوده من اعترف بأن الدلائل في أنفسها لا تقيد قطعا لكنها إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تقيد اليقين، وهذا لا يدل قطعا على أن دليل مسائلتنا من هذا القبيل لأن القرائن المفيدة لليقين غير لازمة لكل دليل"

الموافقات 50/2.

(378) الموافقات 50/2.

ثم انتقل إلى دليل الإجماع الذي بحثه من جانبين: جانب نقله وجانب مستنده، فذكر أن الإجماع القاطع لا بد أن ينقل "نقلًا متواترًا عن جميع أهل الإجماع وهذا يعسر إثباته ولعلك لا تجده" (379).

ولا بد أن يكون مستند ما أجمعوا عليه قطعياً ولا يتحقق ذلك إلا على "فرض اجتماعهم على مسألة قطعية لها مستند قطعي" (380).

وخلص إلى أن الاستدلال على مسألته لا يتم بما سبق فلم يبق إلا دليل الاستقراء الذي يؤدي بمقتضى النظر فيه إلى تتبع المواقع والمساقات والنظر في الأفراد والجزئيات إذ لم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص ولا على وجه مخصوص بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات والمطلقات والمقيدات والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفة ووقائع مختلفة في كل باب من أبواب الفقه" (381).

مما سبق يتبين أن الاستدلال بالألفاظ على المقاصد ممكن إذا انضم إليه ما يساعد عليه لأن طبيعة الاستقراء تتطلب النظر فيما هو ماثور في أبواب الشريعة مما قد يعين بعد انتظامه على القطع بقصد الشارع في المحافظة على تلك الكليات. فماذا عن إمكان استقلالها باستنباط الأحكام الفقهية؟

(379) نفسه 50/2.

(380) نفسه 50/2.

(381) الموافقات 51/2.

ج - استقلال الألفاظ باستنباط الأحكام الفقهية :

نص الشاطبي في مواضع من موافقاته على أن الدلائل النقلية الآيلة إلى النصوص الشرعية مبنية على مقدمات ظنية، وما كان مبنياً على الظني لابد أن يكون ظنياً.

فبعد أن ذكر أن هذه الأدلة وإن سلمنا بقطعية سندها نبه على أنه يبقى في متنها نظر يتعلق بتوقفها على تلك المقدمات وهي: "نقل اللغات وآراء النحو وعدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم النقل الشرعي أو العادي، وعدم الإضمار وعدم التخصيص للعموم وعدم التقييد للمطلق وعدم الناسخ وعدم التقديم والتأخير وعدم المعارض العقلي" (382).

فمنشأ الظن في نقل اللغات وآراء النحو آت من أحوال الناقلين فقد "كانوا أحاداً ورواية الأحاد لا تفيد إلا الظن" (383).

وقد تمنى الفخر الرازي (ت 606 هـ) لو أن متقدمي الأصوليين التفتوا في بداية حديثهم عن اللغة وما يتعلق بها إلى إقامة الدلالة على أن نقلها عن طريق الأحاد حجة، فذكر أنه كان: "من الواجب عليهم أن يبحثوا عن أحوال رواة اللغات والنحو، وأن يتفحصوا عن أسباب جرحهم وتعديلهم كما فعلوا ذلك في رواية الأخبار" (384).

(382) نفسه 35/1 - 36 و 50/2.

(383) التفسير الكبير 28/1.

(384) المحصول للرازي 79/1.

وقد رد عليه صاحب التقرير والتحبير بكون ذلك "مكابرة لما علم قطعاً بأخبار من يمنع العقل تواطؤهم على الكذب أنه موضوع لما استعمل فيه، فلا يستحق فائدة الجواب لأنه كإنكار البديهيات" ينظر التقرير والتحبير 77/1.

أما باقي المسائل الأخرى، فإنه بتقدير ورودها يبقى النظر مترددا بين اختيار المحمل الذي يجب حملها عليه، أو الجهة التي ينبغي صرفها إليها "ولا شك أن اعتقاد هذه المقدمات ظن محض والموقوف على الظن أولى أن يكون ظنا والله أعلم" (385).

وجريا على عادة أبي إسحاق في توخي القطع في الأدلة الفقهية فقد سعى إلى إخراج دلالة النصوص اللفظية من حيز الظنية بالعمل على نظمها في كليات تضمن لها حدا مقنعا من القطعية. جاء في الموافقات: "وإنما الأدلة المعتبرة هنا: المستقراة من جملة أدلة ظنية تظافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق" (386). وبهذا يعلم أن دراسة الشاطبي للألفاظ في سياقها الدلالي تميزت بنظرتين:

- إحداها : لها تعلق ببحثها في وضعها العربي كطرف في العملية اللغوية، وهنا تميز حديثه عنها بالدعوة إلى إحاطتها عند استجلاء معانيها باستحضار مقاصد العرب في تصريف أساليبها وكذا استحضار مقتضيات أحوالها بمراعاة حال الخطاب والمخاطب والمخاطب وما أسماء بالمقتضيات العامة للخطاب.

- والثانية : لها تعلق ببحثها عند إجرائها في المسائل الشرعية كإمكان الاستدلال بها على المقاصد الشرعية، أو الاقتصار عليها في استثمار الأحكام الفقهية.

(385) التفسير الكبير 28/1.

(386) الموافقات 36/1.

وقد تبين أنه جعلها مرجعا أساسا في كل ما يعن من القضايا الدلالية إلا أن تمييزه بين تينيك النظرتين وما سبقهما من التمييز بين ما هو أصلي في دلالتها وما هو تباعي مشعر أن بحثه فيها مبني على تصور منهجي استمد أسسه من تمكنه من اللغة العربية وشغفه بالمقاصد الشرعية وهذا ما أكدت عليه في أكثر من موضع. فماذا عن دراسة اللفظ في سياق تقابله الدلالي؟

المبحث الثاني :

دراسة اللفظ في سياق تقابله الدلالي

يعتبر هذا المبحث شطرا متما لمنهج الشاطبي في الدلالة اللفظية فبعد أن عرفت بآرائه في اللفظ باعتباره قيذا فيها، سأهتم الآن بالبحث في مراتبه الدلالية.

وكعادته في تقرير مسائله لم يعمد إلى التزام اصطلاح معين أو نهج طريقة متبعة، لذا يبقى الظفر بالمطلوب والتقاط درر المقصود موكولا إلى استقراء مباحثه وتتبع مواقعه، وقد تم بحمد الله التوصل إلى نتائج جعلتني أطمئن إلى أن دراسته للفظ شملت جوانب متعددة مست سياقات مختلفة أبان فيها عن قدرة فائقة على الدرس والتحليل.

ووجه اعتبار هذا المبحث شطرا متما لمنهجه في الدلالة اللفظية أنه يهتم بجانب الأوضحية فيها، وهذا يعني توجيه البحث إلى الوقوف على مراتب الألفاظ الدلالية، وتلمس طريقته في عرضها.

وقد اخترت أن أجلي عمله فيها باعتماد مبدأ التقابل القائم على التمييز بين واضحها وخفيها. وقبل ذلك لا بأس من الاطلاع على ما ورد عند الأصوليين بشأنها، فقد سلكوا في حديثهم عن اللفظ في سياق تراتبه الدلالي مسلكين تجمعهما غاية واحدة. وأحد هذين المسلكين لعلماء الأحناف الذين راموا التفريع وأكثروا من التقسيم والتصنيف.

والثاني للمتكلمين الذين جاء حديثهم عن هذا التقسيم أكثر إجمالاً وما يجمع هؤلاء وأولئك أنهم انطلقوا في عملهم من خلال التمييز بين واضح الدلالة وخفيها. فماذا عن طريقة الأحناف أولاً؟ اللفظ الواضح عندهم ما اتضح المراد منه عند السامع إذا كان من أهل اللسان، وهو بهذا الاعتبار ليس على درجة واحدة من الأوضحية لذلك قسموه أربعة أقسام، هي بحسب تراتبها التصاعدي: الظاهر والنص والمفسر والمحكم⁽³⁸⁷⁾.

ووجه حصرها في تلك الأربعة "أن اللفظ إن ظهر معناه فإما أن يحتتمل التأويل أو التخصيص أولاً. فإن احتتمل فإن كان ظهور معناه لمجرد صيغته فهو الظاهر وإلا فهو النص، وإن لم يحتتمل فإن قبل النسخ فهو المفسر، وإن لم يقبل فهو المحكم"⁽³⁸⁸⁾.

أما غير واضح الدلالة فهو ما خفي المراد منه وأقسامه عندهم أربعة كذلك هي: الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه.

ووجه القسمة عندهم أن اللفظ إذا خفي المراد منه "فخفاؤه إما لنفس اللفظ أو لعارض، والثاني يسمى خفياً، والأول إما أن يدرك المراد بالعقل أو لا، الأول يسمى مشكلاً، والثاني إما أن يدرك المراد بالنقل أو لا يدرك أصلاً، الأول يسمى مجملاً والثاني متشابهاً"⁽³⁸⁹⁾.

وما يستفاد من النظر في هذه القسمة هو الخروج بتصوير عام عن منهجهم في حصرها وضبط أوجه التراتب فيها إلا أنه يبقى فيها نظر من جهة أخرى يتعلق بالوقوف على المرتكزات

(387) ينظر أصول السرخسي 163/1.

(388) مرآة الأصول 37.

(389) شرح التلويح 106/1.

العلمية التي ضبطوا بها أوجه ذلك الترتاب. وسأكتفي في هذا المقام بعرض أهم ما ميز حديثهم عن اختلاف مراتب الخفاء في اللفظ غير واضح الدلالة:

- فالخفي أقل مراتب الخفاء فيها، لذلك اكتفوا في التوصل إلى المراد منه بمجرد الطلب، ويليه المشكل وهو أكثر خفاء منه، لذلك اشترطوا في معرفة المراد به : التأمل الزائد على الطلب (390).

- وبعده يأتي المجل فهو أكثر خفاء منهما لذلك اشترطوا في التوصل إلى المراد منه نهوض دليل زائد على التأمل والطلب. وهذا الدليل الذي يخرج بالمجل من مرتبته في الخفاء إلى مرتبة أخرى له اعتبار قوي في تحديد تلك المرتبة.

- فإن كان قطعياً خرج اللفظ من حيز الإجمال وصار مفسراً كالبيان المتعلق بالصلاة والزكاة، وإن كان غير قطعي صار مؤولاً كبيان مقدار مسح الرأس بحديث المغيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم مسح بناصيته وعلى العمامة (391).

(390) لأن الطلب "هو النظر في المعاني وضبطها، والتأمل هو محاولة استخراج المراد منها" ينظر التقرير والتحبير 160/1.

(391) ولفظ مسلم "عن المغيرة عن شعبة عن أبيه قال تخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وتخلفت معه فلما قضى حاجته قال: أمعك ماء؟ فأتيته بمطهرة فغسل كفيه ووجهه، ثم ذهب يحسر عن ذراعيه فضاق كم الجبة، فأخرج يده من تحت الجبة، وألقى الجبة على منكبيه وغسل ذراعيه ومسح بناصيته وعلى العمامة وعلى خفيه... الحديث "ينظر: صحيح مسلم 158/1. كتاب الطهارة باب المسح على الناصية والعمامة. وصورة المسألة: أن نص الكتاب مجمل في حق المقدار لقوله تعالى: (وامسحوا برؤوسكم) المائدة 7.

والحديث المبين لهذا المقدار المجمل والمحدد له في الجزء وهو الناصية من أخبار الأحاد، فكان البيان المتعلق به ظنياً فصار ذلك المجمل مؤولاً. ينظر مرآة الأصول 198.

أما إذا لم يتوصل إلى بيانه لا بقطعي ولا بظني - وهو ما يسمى عندهم بالبيان غير الشافي - انقلب المجمل مشكلا (392)

- وأكثر درجات الخفاء عندهم هو المتشابه الذي حده الإمام السرخسي (ت 490 هـ) بقوله: "هو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه عليه" (393).

وحكمه اعتقاد حقيقة ما أراد الله تعالى منه استسلاما له سبحانه واعترافا بالقصور عن إدراكه، لذلك اختاروا التوقف في طلبه (394).

هذا عن طريقة الأحناف، أما المتكلمون فقد اعتمدوا في حديثهم عن هذه القسمة مبدأ التمييز بين واضح الألفاظ وخفيها كذلك، وألحقوا كلا من النص والظاهر بواضحها والمجمل والمؤول قبل بيانها بخفيها.

كما رام بعضهم هذا التقسيم باعتبار آخر، فميز بين المحكم والمتشابه واعتبر الأول جنسا لنوعين هما النص والظاهر "والقدر المشترك بينهما من الرجحان يسمى المحكم لإحكام عبارته وإتقانه" (395).

(392) ومثلوا له بمسألة الربا في الأصناف الستة التي أخبر عنها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: "لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق ولا البر بالبر ولا الشعير بالشعير ولا التمر بالتمر ولا الملح بالملح إلا سواء بسواء عينا بعين يدا بيد الحديث" شرح السنة 57/8.

وذكروا أن النبي صلى الله عليه وسلم بين الحكم فيها من غير حصر بالاجماع، فبقي الأمر مشكلا في حكم ما وراءها، ومعلوم أن المشكل عندهم يتوصل إلى المراد منه بالتأمل بعد الطلب فيبحثوا في المعنى الذي حرم من أجله الربا فيها ثم عينوه في القدر والجنس ليصبح الحكم متعديا إلى غيرها بعد تحقق علة المنع فيها، فإذا تحقق أصبح ذلك المشكل مؤولا "المرأة 198.

(393) أصول السرخسي 169/1.

(394) ميزان الأصول 358.

(395) الإبهاج 216/1.

كما اعتبر الثاني جنسا للمجمل والمؤول، وربما ستكون لي فرصة للوقوف على التعاريف ومناقشة الاصطلاحات إذا تيسر ذلك عند بحثها عند الإمام الشاطبي. فماذا عن طريقته في دراسة الألفاظ في سياق تقابلها الدلالي؟

لعل انصراف أبي إسحاق إلى تجسيد طموحه الأصولي واهتمامه بعرض كبريات مسائله شغله عن التزام طريقة مألوفة تيسر للدارس الوصول إلى مبتغاه.

وتجدر الإشارة إلى أن غياب بعض مباحث الألفاظ عن فهرس كتابه لا يعني أنه خلى تقييده عنها أو أنه لم يلتفت إليها، ولكنها بالنسبة إلى طريقته جزئيات لا يتحقق كلي منهجه إلا بها.

وبتتبعي مواطن الجزئيات المتعلقة بها، توصلت إلى عرض ما يسر الله جمعه في المبحث الأول، وبقي ما له تعلق بنظرته إلى تحديد مراتبها، لذلك سأعمل على انتقاء محور عام يتقابل فيه ما هو محكم بما هو متشابه ليتأتى لي دراسة ما لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره فيما هو محكم، وما هو مفتقر إليه فيما هو متشابه. فماذا عن مفهوم المحكم والمتشابه عنده؟

1) المحكم والمتشابه :

أ - اللفظ المحكم :

المحكم في اللغة بمعنى المنقن، ومنه قولهم: بناء محكم إذا أتقن بناؤه⁽³⁹⁸⁾. وفي اصطلاح المتكلمين: اسم لما اتضحت دلالاته وانكشف معناه⁽³⁹⁹⁾ ومنه النص والظاهر⁽⁴⁰⁰⁾. وفي اصطلاح

(398) ينظر لسان العرب 141/12.

(399) الحدود للباقي 47.

(400) الإبهاج 216/1.

الأحناف: هو ما ازداد قوة ووضوحاً على المفسر لخلوه عن احتمال النسخ⁽⁴⁰¹⁾.

وحكمه وجوب العمل بما يقتضيه اعتقاداً وعملاً على جهة القطع واليقين. ومن ثمرات التمسك بقطعيته: تقديمه عند التعارض على الظاهر والنص والمفسر، لأن العمل بالأوضح الأقوى أولى وأحرى "فكلما كان الاحتمال أبعد كانت القطعية أقوى وأشد، فيسقط الأدنى في القطعية بالأعلى منها"⁽⁴⁰²⁾.

وبهذا يظهر أن المحكم عند المتكلمين اسم جنس لما اتضح معناه كالنص والظاهر عند تعيين المعنى به، بخلاف الأحناف الذين اعتبروه قسماً مستقلاً من واضح الدلالة فكانوا "أوعب وضعاً للحالات... ولذا كثرت الأقسام عندهم"⁽⁴⁰³⁾.

والمحكم عند الشاطبي هو اللفظ الذي انكشف معناه واتضح بحيث لا يحتاج إلى ما يبينه، فقد عرفه في الموافقات بأنه: "البين الواضح الذي لا يفترق في بيان معناه إلى غيره"⁽⁴⁰⁴⁾ سواء كان هذا البيان صفة ذاتية له "كالكلام المستغني عن التفسير لوضوحه في نفسه"⁽⁴⁰⁵⁾ أم صفة عارضة للفظ المحتمل الذي كان بحاجة إلى تفسير ثم ورد عليه بيانه. وبهذا يدخل في المحكم النص على اصطلاح المتكلمين، والمحكم على اصطلاح الأحناف وكذا المبين من مجمله والمؤول من ظاهره والمخصص من عامه والمقيد من مطلقه"⁽⁴⁰⁶⁾.

(401) المرأة 192.

(402) نفسه 193.

(403) التقرير والتحبير 1/152.

(404) الموافقات 3/85.

(405) المحصول للرازي 1/461.

(406) ينظر الموافقات 3/86 بتصرف.

ب - اللفظ المتشابه :

أما المتشابه فهو في اللغة من التشابه بمعنى الالتباس (407) وهو في اصطلاح المتكلمين "الذي يحتاج في فهم المراد به إلى تفكر وتأمل، ومعنى وصفنا له بأنه متشابه أن يحتمل معاني مختلفة يتشابه تعلقها باللفظ ولذلك احتاج تمييز المراد منها إلى تأمل وتفكر" (408).

وقد عده صاحب الإبهاج اسم جنس يشمل المجمل والمؤول (409).

كما عد منه الأمدي: "ما تعارض فيه الاحتمال إما بجهة التساوي كالألفاظ المجملة... أو لا على جهة التساوي كالأسماء المجازية وما ظاهره موهم للتشبيه وهو مفتقر إلى تأويل" (410).

وهو عند الأحناف: "اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه عليه" (411) وهو نوعان:

- أحدهما : المتشابه باللفظ وهو الذي ينسد فيه باب معرفة المراد لأنه لم يوضع في كلام العرب لمعنى كمقطعات أوائل السور.

- والثاني : متشابه المفهوم : وهو ما علم معناه لغة لكن لا يعلم كونه مراداً من الله تعالى كالاستواء المفهوم من قوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) (412) (413).

(407) لسان العرب المجلد 3/265.

(408) الحدود 47.

(409) الإبهاج 1/216.

(410) الأحكام للأمدي 1/125.

(411) أصول السرخسي 1/169.

(412) طه 4.

(413) المرأة 199 والميزان 358.

أما الشاطبي فالمتشابه عنده ما يقابل المحكم، فهو لفظ غير
بين قد ينحسم فيه باب التوصل إلى المراد إن كان حقيقيا، وقد
يحتاج في بيان المراد به إلى غيره إن كان إضافيا وقد يحتاج إلى
تحرير محل الحكم وتعين تعلق تنزيله إن كان مناطيا، فهو بهذا
الاعتبار أنواع ثلاثة:

- أحدها : حقيقي : وهو الذي لم ينصب لنا الشارع دليلا
على معرفته فانسدت أبواب التوصل إلى بيانه، فهو متشابه من
حيث وضع في الشريعة كذلك وهذا "لا يتعلق به تكليف سوى مجرد
الإيمان به" (414).

والثاني : إضافي : وهو ما احتاج في بيانه إلى غيره، ولا
يتعين المراد منه إلا بعد التأمل في الأدلة، ولا يقال إن الاشتباه
ينسب إليها، وإنما ينسب إلى الناظرين التقصير أو الجهل
بمواقعها (415).

- وأما الثالث : فهو التشابه العائد على النظر في المناط
"فالنهى عن أكل الميتة واضح، والإذن في أكل الذكية كذلك، فإذا
اختلفت الميتة بالذكية حصل الاشتباه في المأكول لا في الدليل على
تحليله أو تحريمه، لكن جاء الدليل المقتضي لحكمه في اشتباهه
وهو الاتقاء حتى يتبين الأمر وهو أيضا واضح لا تشابه فيه" (416).
إذا ثبت هذا فقد يقع تساؤل حول القدر الواقع من المتشابه
في الشرعيات، ومذهب الشاطبي أن الحاصل منه قليل نادر واستدل
عليه بأمور ثلاثة:

(414) الموافقات 91/3.

(415) نفسه 92/3 - 93.

(416) نفسه 93/3.

- أحدهما : نص نقلي مستفاد من قوله تعالى : (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات)⁽⁴¹⁷⁾. "فقوله في المحكمات : هن أم الكتاب يدل على أنها المعظم الجمهور"⁽⁴¹⁸⁾.

- والثاني : إن القول بكثرة المتشابه فيها يؤدي إلى شيوع الالتباس والإشكال "وعند ذلك لا يطلق على القرآن أنه بيان وهدى كقوله تعالى : (هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين)⁽⁴¹⁹⁾

- والثالث : الاستقراء لأنه بتتبع موارد الأدلة ومواقع الأحكام يتبين جريانها على نهج مستقيم بين المحجة واضح المعالم "فإن المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة جرت له على قانون النظر واتسقت أحكامها وانتظمت أطرافها على وجه واحد كما قال تعالى : (كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير)⁽⁴²⁰⁾"⁽⁴²¹⁾.

ومما انبنى على مذهبه في بحث المتشابه :

أ - اعتماده فيما انحسرت فيه أوجه البيان مبدأ التسليم والإيمان بما هو محبوب علمه عن العباد "كالاستواء والنزول... وأشبه ذلك، وحين سلك الأولون فيها مسلك التسليم وترك الخوض في معانيها دل على أن ذلك هو الحكم عندهم فيها، وهو ظاهر القرآن"⁽⁴²²⁾.

(417) آل عمران 7.

(418) الموافقات 86/3.

(419) آل عمران 138.

(420) هود 1

(421) الموافقات 87/3.

وجاء فيه أيضا: "وقال تعالى : (الله نزل الحديث كتابا متشابهها) الزمر 22. يعني

يشبه بعضه بعضا ويصدق أوله آخره. وآخره أوله" 87/3.

(422) الموافقات 94/3.

ودعوى المعارض أن منشأ بعض أوجه الخلاف راجع إلى دخول المتشابه فيها مردود بأن "كثيراً مما ليس بمحتاج إليه في علم الشريعة قد أدخل فيها وصار من مسائلها، ولو فرض رفعه من الوجود رأسا لما اختلف مما يحتاج إليه في الشريعة شيء، بدليل ما كان عليه السلف الصالح في فهمها"⁽⁴²³⁾.

ب - ومما انبنى على ذلك أيضاً: ذهابه إلى أن التشابه لا يقع في القواعد الكلية، وإنما يقع في الفروع الجزئية لأن "الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من المتشابه وهذا باطل"⁽⁴²⁴⁾.

وقد رد على دعوى من قال بوقوعه في الأصول - لأن الزائغين عن الحق إنما زاغوا في الأصول لا في الفروع - بأن المراد بالأصول عنده القواعد الكلية سواء تعلقت بأصول الفقه أم بأصول الدين. وإذا ثبت هذا فلا يتصور حصول التشابه فيها بل في فروعها التي تعتبر أصولاً عند المخالف "فالآيات الموهمة للتشبيه، والأحاديث التي جاءت مثلها فروع عن أصل التنزيه الذي هو قاعدة من قواعد العلم الإلهي، كما أن فواتح السور وتشابهها واقع ذلك في بعض فروع من علوم القرآن"⁽⁴²⁵⁾.

ج - كذلك مما انبنى على ما سبق : تحرزه من إجراء التأويل على المتشابه الحقيقي وتجويزه في الإضافي، لأن التأويل لا يعتد به إلا إذا تعضد بدليل، وقد مر أن المتشابه الحقيقي هو ما تعذر فيه ما يسعف على معرفة المراد منه.

(423) نفسه 96/3.

(424) نفسه 96/3.

(425) الموافقات 97/3.

وإذا كان كذلك "فالكلام في مراد الله تعالى من غير هذه الوجوه تسور على ما لا يعلم وهو غير محمود، وأيضا فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المقتدين بهم لم يعرضوا لهذه الأشياء ولا تكلموا فيها بمقتضى تعيين تأويل من غير دليل وهم الأسوة والقودة، وإلى ذلك فالآية مشيرة إلى ذلك بقوله تعالى: (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه) (426) الآية، ثم قال:

(والراسخون في العلم يقولون آما به كل من عند ربنا) (427)(428)

أما إذا كان من قبيل الإضافي، فالتأويل لازم له إذا تعين بدليل "كما بين العام والخاص والمطلق والمقيد والضروري والحاجي وما أشبه ذلك لأن مجموعهما هو المحكم" (429).

مما سبق يتبين أن اتساع نظرة الشاطبي للمحكم والمتشابه ورده كل ما هو واضح إلى الأول، وكل ما هو خفي إلى الثاني أغناه عن التزام طريقة الأصوليين في بسط القول في أنواع واضح الدلالة وخفيها، ومع ذلك سأحاول في هذا المقام بيان طريقته في تناول بعض الألفاظ التي يتحصل منها أو من تقابلها مع غيرها البيان الذي يتعين به مفهوم المحكم.

وخدمة منه لرد ما هو واضح بين المعنى إلى المحكم، وما هو خفيه إلى المتشابه، عاد بعد أزيد من مائتي صفحة للحديث عما هو مبين من الألفاظ وما هو مجمل، فكانت هذه فرصة للحديث عنهما في هذا الموضع.

(426) آل عمران 7.

(427) آل عمران 7.

(428) الموافقات 99/3.

(429) نفسه 98/3.

2) المبين والمجمل :

أ - المبين : المبين في اللغة من البيان وهو في الأصل مصدر بان الشيء بمعنى تبين وظهر (430).

وقد عرفوه في الاصطلاح بتعاريف منها :

- أنه "اللفظ الناص على معنى غير متردد متساو" (431).

- ومنها أنه "اللفظ الدال بالوضع على معنى إما بالأصالة، وإما بعد البيان" (432).

ومنها أنه "ما فهم منه عند الإطلاق معنى معين من نص أو ظهور بالوضع أو بعد البيان" (433).

والمبين عند الشاطبي من مشمول المحكم، وهو ما اتضح معناه وظهر المراد به وخرج من حيز التشابه والإجمال (434) ويدخل فيه. كما مر ما كان واضح الدلالة بنفسه أو بغيره، وقد عالجه في إحدى عشرة مسألة دار الحديث فيها عن بيان النبي صلى الله عليه وسلم وبيان العالم وعن البيان القولي والفعلية وعن الفرق بينهما وعن مكانته في مباحث الأحكام التكاليفية والوضعية. وختم بحديثه عن الفرق بين بيان النبي صلى الله عليه وسلم وبيان الصحابة (435).

(430) الكليات 230 ولسان العرب 68/13.

(431) شرح مختصر الروضة 671/2.

(432) شرح تنقيح الفصول 274.

(433) شرح مختصر الروضة 671/2.

(435) ينظر الموافقات 337/3 - 341.

ولعل القدر الذي يتبين به معنى المبين لا يدعو إلى ملاحقة صورته وعرض مباحثه كما هو الشأن عند الأصوليين⁽⁴³⁶⁾. وبذلك كان كل بيان لازم اللفظ طبعاً، أو وقع عليه وضعا صار به واضحاً⁽⁴³⁷⁾ مبيناً وهو كما ذكرت من ما صدقات المحكم متضح الدلالة.

ب - المجل :

المجل في اللغة من الجمل وهو الخلط والجمع⁽⁴³⁸⁾. وفي اصطلاح المتكلمين هو "ما لا يفهم المراد من لفظه ويفتقر في بيانه إلى غيره"⁽⁴³⁹⁾.

وقيل هو "ما لا يمكن معرفة المراد منه"⁽⁴⁴⁰⁾.

وقيل هو "ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه"⁽⁴⁴¹⁾ وهو في اصطلاح الحنفية "ما لا يطاوع العمل به إلا ببيان يقتزن به"⁽⁴⁴²⁾.

436) الذين جرت عاداتهم "يرسم كتاب البيان وليس النظر فيه مما يستوجب أن يسمى كتاباً" المستصفي 364/1.

437) كالمجل من مبينه والموول من ظاهره والمخصص من عامه والمقيد من مطلقه. ينظر الموافقات 86/3.

438) لسان العرب المجلد 501/1.

439) الحدود للباجي 45. وجاء في أحكام ابن حزم 42/1: "لفظ يقتضي تفسيراً يؤخذ من لفظ آخر".

440) المعتمد 293/1.

441) الإحكام للآمدي 165/2 وجاء في محصول الرازي 463/1: "المجل ما أفاد شيئاً من جملة أشياء هو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه".

442) ميزان الأصول 355.

وقد ذهب صاحب الميزان إلى أنه نوعان من حيث اللغة ونوعان من حيث الشرع: "أما أحد نوعي اللغة فإن يكون اللفظ واقعا على معلوم الأصل مجهول الوصف عند السامع دون المتكلم، قال الله تعالى: (فإذا قرأناه فاتبع قرأه ثم إن علينا بيانه)⁽⁴⁴³⁾ وذلك نحو قوله تعالى: (وأتوا حقه يوم حصاده)⁽⁴⁴⁴⁾ وقوله تعالى: (أقيموا الصلاة)⁽⁴⁴⁵⁾ فإنه معلوم الأصل مجهول القدر.

والنوع الثاني في اللغة هو المشترك هو أن يكون المراد بالكلام المشترك بين الشيئين وأكثر كالقرء والعين ونحوهما معلوما عند المتكلم أحدهما عينا وهو مجهول عند السامع.

- أحدهما أن يكون اللفظ استعمل في بعض ما وضع له اللفظ كالعام الذي خص منه بعض مجهول، والثاني أن يستعمل اللفظ في غير ما وضع له اللفظ كالمجاز فقبل البيان يكون مجملا⁽⁴⁴⁶⁾.

أما المجلع عند الشاطبي فكل لفظ خفيت دلالاته واشتبه على السامع معرفة المراد منه قبل النظر في مبينه.

والقاعدة المقررة عنده أن الإجمال لا يتعلق بما مجاله التكليف "فإن كان في القرآن شيء مجمل فقد بينته السنة كبيانه للصلوات الخمس في مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها وللزكاة ومقاديرها وأوقاتها وما تخرج منه من الأموال وللحج⁽⁴⁴⁷⁾ وهذا راجع إلى التشابه الإضافي.

(443) القيامة 17 - 18.

(444) الأنعام 142.

(445) جزء آية وردت في البقرة 43 والروم 31 والمزمل 20.

(446) ميزان الأصول 341.

(447) الموافقات 342/3.

أما إذا وجد في الشريعة مجمل بالمعنى الآخر وهو ما انعدمت فيه أوجه البيان "فلا يصح أن يكلف بمقتضاه لأنه تكليف بالمحال وطلب ما لا ينال" (448).

وبتوقع ورود الإجمال الداخل في مفهوم التشابه الحقيقي - وهو قليل كما مر - لا يطلب به "إلا الإيمان به على المعنى المراد منه لا على ما يفهم المكلف منه" (449). والنتيجة التي انتهى إليها هي أنه "إذا جاء في القرآن مجمل فلا بد من خروج معناه عن تعلق التكليف به" (450). وبقيت هنا مسألة تتعلق بحديثه عن نوعين آخرين من الإجمال:

أحدهما : عام يتعلق بعموم المكلفين، ومثاله قوله تعالى: "أقيموا الصلاة"، و"أنفقوا مما رزقناكم" (451) فإنه لا يفهم المقصود به من أول وهلة، فجاءت أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله مبينة لذلك (452).

(448) نفسه 343/3.

(449) نفسه 343/3.

(450) نفسه 345/3.

(451) ورد النص في الموافقات هكذا والصواب أنهما آيتان منفصلتان وردت ثانيتهما وهي قوله تعالى: (وأنفقوا مما رزقناكم) في سورة المنافقون 10.

(452) الموافقات 83/3.

والثاني : خاص يتعلق ببعض المكلفين دون بعض ومثاله:
"قصة عدي⁽⁴⁵³⁾ بن حاتم في فهم الخيط الأبيض من الخيط الأسود
حتى نزل بسببه "من الفجر"⁽⁴⁵⁴⁾»⁽⁴⁵⁵⁾.

مما سبق يتبين مدى إخلاص الشاطبي لرد ما هو واضح
الدلالة إلى المحكم المبين، وما هو خفيها إلى المتشابه المجمل،
وفيما يلي عرض لبعض ما بقي من طريقته في بحث الألفاظ من
حيث تمايزها الدلالي ويتعلق الأمر بـ:

(3) الظاهر والمؤول :

لقد مر بنا في كلام سابق ما يشير إلى اعتناء أصوليي
المتكلمين والأحناف بتنزيل الألفاظ منازلها في الأوضحية وفق
درجاتها الدلالية.

أما الشاطبي فبحكم انشغاله بسوق مادته الأصولية ضمن
مقتضياته المنهجية، فإنه لم يلتزم في تقرير مسأله بما تواتر العمل
به عند غيره، لذلك جاء حديثه عن مباحث الألفاظ متفقا مع دعوته
كل من رام صناعة الاجتهاد إلى الإلمام بالمقاصد الشرعية والعلم
باللغة العربية فهما في اعتباره قطبان متكاملان من حيث إنه جعل
الأول مقدما على الثاني، كما جعل الثاني سببا في معرفة
الأول⁽⁴⁵⁶⁾.

(453) "عن عدي بن حاتم رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله ما الخيط الأبيض من
الخيط الأسود؟ أما الخيطان؟ قال: إنك لعريض القفا إن أبصرت الخيطين ثم قال لا،
بل هما سواد الليل وبياض النهار" ينظر فتح الباري 182/8.

(454) في قوله تعالى: (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود
من الفجر) البقرة 186.

(455) الموافقات 83/3.

(456) ينظر الموافقات 324/4.

وإذا كان قد استطاع بالاستقراء حل كثير من الإشكالات المتعلقة بتجاوز مسألة الظن في الأدلة الفقهية، فهذا لا يعني إهماله لما استغنى عنه بهذا الاستقراء، ومنه مباحث الألفاظ التي قدمت بشأنها تصورا عاما عن نظرتة إليها كقيد في الدلالة اللفظية، وكعنصر في الحدث اللساني في سياقه اللغوي والشرعي.

وسأتحدث الآن عن تمام تصويره لها في إطار تراثها الدلالي، وهذا يقتضي - قبل التكلم عن الظاهر - البدء بما لا يتطرق إليه الاحتمال وهو النص.

نص الشاطبي في مواطن متفرقة من موافقاته على قلة النص وندوره في الكلام العربي ف"لسان العرب يعدم فيه النص أو ينذر إذ تقدم أن النص إنما يكون نصا إذا سلم عن احتمالات عشرة، فإذا ورد دليل منصوص وهو بلسان العرب فالاحتمالات دائرة به، وما فيه احتمال لا يكون نصا على اصطلاح المتأخرين" (457).

إذا ثبت هذا فلم يبق - على حد تعبيره - إلا الظاهر والمجمل "فالمجمل الشأن فيه طلب المبين أو التوقف، فالظاهر هو المعتمد إذا" (458). فماذا عن الظاهر؟

أ - اللفظ الظاهر :

الظاهر لغة مشتق من الظهور وهو الوضوح والانكشاف (459) وقد عرفه المتكلمون بتعاريف منها: أنه "ما لا يفتقر في إفادة ما هو ظاهر فيه إلى غيره" (460).

(457) نفسه 324/4 - 325.

(458) الموافقات 325/4.

(459) لسان العرب المجلد 655/4.

(460) المعتمد 295/1.

- ومنها أنه "هو المعنى الذي يسبق إلى فهم السامع مع المعاني التي يحتملها اللفظ" (461).

- واختار الأمدى أنه "ما دل على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا" (462).

- فقوله : "بالوضع الأصلي" كالأسد للحيوان المفترس.

- وقوله أو العرفي "كالغائط للخارج المستقذر بعد أن كان للمكان المظمن من الأرض.

- وقوله : "ويحتمل غيره" إشارة إلى أن الظاهر من قبيل ما يتردد الاحتمال فيه بين معنيين أو أكثر هو في أحدها أظهر فيخرج به النص لأن دلالة قطعية، والمؤول لأن دلالة مرجوحة. ودلالة الظاهر عندهم ظنية لطريان صفة التردد عليها وحكمه لزوم العمل بموجبه حتى يأتي ما يدل على أن المراد به خلافه.

أما الأحناف فالظاهر عندهم هو ما يعرف المراد منه "بنفس السماع من غير تأمل وهو الذي يسبق إلى العقول والأفهام لظهوره موضوعا فيما هو المراد" (463).

فالمعتبر فيه عندهم ما استفيد معناه الوضعي من مجرد الصيغة مع عدم اشتراط سوق الكلام من أجله وقبوله النسخ والتأويل والتخصيص، ومثاله قوله تعالى: (وأحل الله البيع وحرم الربا) (464)

(461) الحدود 43.

(462) الإحكام للأمدى 1/197.

(463) أصول السرخسي 1/163.

(464) البقرة 274.

فإنه ظاهر في إحلال البيع وتحريم الربا، فهم ذلك من مجرد سماع الصيغة مع أن السياق لا يقتضيه أصالة لأن الآية سيقت لبيان نفي المماثلة بين البيع والربا ردا على الذين قالوا (إنما البيع مثل الربا)⁽⁴⁶⁵⁾.

وحكمه لزوم العمل بما عرف منه اتفاقا، فهو عند كل من المتكلمين والأحناف مما يقبل الاحتمال إذا ظهرت مرجوحيته فإذا بدا رجحانه كان نصا كما هو منقول عن الإمام الشافعي⁽⁴⁶⁶⁾ وكما هو في عبارة ابن حزم⁽⁴⁶⁷⁾ وصاحب الميزان⁽⁴⁶⁸⁾.

ولم يخالف الشاطبي غيره في أن الظاهر يأتي بعد النص في الدلالة، وربما علل مأخذه في الاعتماد عليه بما علم من مذهبه القاضي باتباع ما هو أكثر في مقابل ما هو أقل.

ولما كان اللفظ وسيلة للتواصل وأداة للتخاطب، وكان الظاهر يمثل ما هو أكثر في فيه، فإنه بات لزاما على من رام فهم الشريعة والإحاطة بمقاصدها الاعتماد عليه والتعلق بدلالته، لذلك دافع عن مشروعية الأخذ به مستدلا عليها بخمسة أوجه:

أحدها : أن به تعرف المقاصد الشرعية بناء على "أن لسان العرب هو المترجم عن مقاصده"⁽⁴⁶⁹⁾ ولما كان النص يعدم أو يندر فيه لم يبق إلا الركون إلى الظاهر.

(465) البقرة 274.

(466) ينظر المعتمد 294/1 والمستصفي 384/1.

(467) الإحكام لابن حزم 42/1.

(468) ميزان الأصول 350.

(469) الموافقات 324/4.

والثاني : أن الإقدام على تجويز الاعتراض عليه من جهة احتماليته يؤدي إلى توهين الاستمسك بالأدلة الشرعية إذ "لو جاز الاعتراض على المحتملات لم يبق في الشريعة دليل يعتمد لورود الاحتمالات وإن ضعفت،.. فيؤدي إلى القول بضعف جميع أدلة الشرع أو أكثرها وليس كذلك باتفاق" (470).

- والثالث : أن الاعتراض على أصل العمل بالظواهر ذريعة إلى "أن لا تقوم الحجة على الخلق بالأوامر والنواهي والإخبارات إذ ليست في الأكثر نصوصا لا تحتل غير ما قصد بها، لكن ذلك باطل بالإجماع والمعقول، فما يلزم عنه كذلك" (471).

- والرابع : أن تجويز هدم قاعدة العمل بالظواهر بشائبة الاحتمال تحفيز للزائغين الذين استطاعوا "تطريق الاحتمال في الحقائق العادية أو العقلية، فما بالك بالأمور الوضعية" (472).

- والخامس : أن خرق مبدأ الأخذ بالظواهر مناف لمعهود الخطاب القرآني الذي اعتمد في بث أحكامه على المألوف من كلام العرب، وقد تقدم أن من عاداتها في تصريح أساليبها إجراء الألفاظ على ظواهرها.

وقد حذر في نهاية حديثه عن هذا الوجه من مغبة الزيغ عن الأخذ بالظواهر والاستعاضة عنها بالأدلة العقلية، فذكر ما وقع لأناس "اعتمدوا على مقدمات عقلية غير بديهية ولا قريبة من البديهية هربا من احتمال يتطرق في العقل للأمور العادية، فدخلوا في أشد مما منه فروا، ونشأت مباحث لا عهد للعرب بها وهم

(470) نفسه 325/4.

(471) الموافقات 325/4.

(472) نفسه 325/4.

المخاطبون أولاً بالشرعية فخالطوا الفلاسفة في أنظارهم وبأحثوهم في مطالبهم التي لا يعود الجهل بها على الدين بفساد، ولا يزيد البحث فيها إلا خيالا وأصل ذلك كله الإعراض عن مجاري العادات في العبارات ومعانيها الجارية في الوجود⁽⁴⁷³⁾.

إن انتصار الشاطبي لمبدأ الأخذ بالظواهر، واعتراضه على إطراح العمل بها من جهة ما تحتمله لا يعني رفضه التام إمكان العدول عنها إلى غيرها بشرط "أن يدل دليل على الخروج عنها فيكون ذلك داخلاً في باب التعارض والترجيح أو في باب البيان"⁽⁴⁷⁴⁾.

هذا عن الظاهر، فماذا عن المؤول؟

ب - اللفظ المؤول :

المؤول في اللغة من آل يؤول إذا رجع⁽⁴⁷⁵⁾، وقد تحدث عنه الأصوليون ضمن مباحث التأويل الذي عرفه الغزالي من المتكلمين بأنه عبارة "عن احتمال يعضده دليل يصير أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر"⁽⁴⁷⁶⁾ وهو اختيار الرازي⁽⁴⁷⁷⁾ إلا أن الأمدي نازعهما فيه من ثلاثة أوجه:

- الأول : أن التأويل ليس هو نفس الاحتمال الذي حمل اللفظ عليه، بل هو نفس حمل اللفظ عليه، وفرق بين الأمرين.

(473) نفسه 327/4.

(474) نفسه 328/4.

(475) لسان العرب المجلد 1/130.

(476) المستصفى 1/368.

(477) المحصول 1/463.

- الثاني : أنه غير جامع فإنه يخرج منه التأويل بصرف اللفظ عما هو ظاهر فيه إلى غيره بدليل قاطع غير ظني حيث قال: يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر.

- الثالث : أنه أخذ في حد التأويل من حيث هو تأويل وهو أعم من التأويل بدليل ولهذا يقال : تأويل بدليل وتأويل من غير دليل (478).

والتأويل الصحيح عنده هو "حمل اللفظ على غير مدلول الظاهر منه مع احتمال له بدليل يعضده" (479).

- فقيده "الحمل" في التعريف مشعر بأن التأويل صرف اللفظ وليس هو نفسه الاحتمال. جاء في شرح العضد على المختصر: "الاحتمال ليس بتأويل إنما التأويل هو الحمل عليه والاحتمال شرط له، إذ لا يصح حمل اللفظ على ما لا يحتمله" (480).

فالمؤول بهذا الاعتبار ما يقابل الظاهر، وضابطه أن اللفظ إن كان مراده لا يحتمل الصرف لظهوره في معناه سمي ظاهراً، وإن احتمله بدليل سمي مؤولاً، والأصل العمل بالظاهر إذا ثبت رجحانه، فإذا ثبتت مرجوحيته بالنسبة لمؤوله تعين العمل به بدليل يعضده.

(478) الإحكام للأمدي 198/2.

(479) نفسه 198/2.

(480) شرح العضد 169/2.

— والمؤول في الاصطلاح الحنفي عند من عده قسما
رابعاً⁽⁴⁸¹⁾ من الأقسام الراجعة إلى الوضع عبارة عن "تبين بعض
ما يحتمل المشترك بغالب الرأي والاجتهاد"⁽⁴⁸²⁾ ذلك أن المشترك
إذا بين المراد منه بدليل قطعي سمي مفسراً، وإذا تم ذلك بدليل ظني
سمي مؤولاً⁽⁴⁸³⁾.

وحكم المؤول عندهم وجوب العمل بموجبه دون العلم لعدم
إفادته القطع فهو بمنزلة خبر الواحد عندهم⁽⁴⁸⁴⁾.

أما الشاطبي فلم يعالج المؤول كمصطلح في موطن معين
وإنما تحدث عنه ضمن مباحث التأويل. والمعروف من كلامه أن
الأصل اتباع الظواهر ولا يجوز العدول عنها إلا بموجب شرعي
يتعین بسببه طرق باب التأويل لذلك وطأ له ببيان محله أولاً حيث
عينه في المتشابه الإضافي الذي يشمل في مفهومه كل ما هو
بحاجة إلى بيان إذا تعلقت به شائبة الاحتمال. ونفاه عن المتشابه
الحقيقي، لأنه قليل ولا يتعلق به تكليف إلا من جهة الإيمان به على
مقتضى إرادة واضعه "فالكلام في مراد الله تعالى من غير هذه
الوجوه تسور على ما لا يعلم وهو غير محمود"⁽⁴⁸⁵⁾.

ثم انتقل بعده للحديث عما يجب أن يراعى في المؤول
المعدول به عن الظاهر فذكر لذلك ثلاثة شروط:

481) لبعض المتأخرين تحفظ من إيراد المؤول في هذه القسمة لذلك استعاضوا عنه
بالجمع المنكر، ووجه ذلك التحفظ أن المقصود من أقسام الوضع ليس مطلق المؤول
بل المؤول من المشترك الذي ترجح بعض معانيه بدليل ظني ليكون من أقسام النظم
صيغة ولغة وإلا كان مفسراً فيخرج عن هذه القسمة "المراة" 36.

482) أصول السرخسي 127/1.

483) ينظر شرح التلويح 33/1.

484) أصول السرخسي 163/1.

485) الموافقات 99/3 والاعتصام 252/1.

- الأول : أن يرجع إلى معنى صحيح في الاعتبار وأن يكون اللفظ المؤول قابلاً له⁽⁴⁸⁶⁾ وإلا وجب التمسك بالظاهر لأنه في حق المجتهد هو الدليل.

الثاني : أن يكون الخروج عن مقتضى الظاهر لدليل أقوى، وإلا أدى إلى الأخذ بالمرجوح دون مرجح، فهو من باب من "أراد تصحيح الدليل بأمر باطل"⁽⁴⁸⁷⁾.

- والثالث : أن يكون هذا العدول مما يصح معه اعتبار المؤول دليلاً ف"تأويل الدليل معناه أن يحمل على وجه يصح كونه دليلاً في الجملة فردّه إلى ما لا يصح رجوع إلى أنه دليل لا يصح على وجه وهو جمع بين النقيضين"⁽⁴⁸⁸⁾.

هذا عن الظاهر والمؤول، فماذا عن العام والخاص؟

(4) العام والخاص :

يعتبر مبحث العام والخاص من مهمات المسائل التي خرج بها الشاطبي عما حد لها في الدرس الأصولي، حيث ناقشها بما يتفق وتصوراته المنهجية القائمة على النظر إلى القضايا الشرعية في سياقاتها الاستقرائية.

والعام لغة مشتق من العموم وهو مستعمل في معنيين :

- أحدهما : الاستيعاب والاستغراق.

- والثاني : الكثرة والاجتماع⁽⁴⁸⁹⁾.

(486) نفسه 100/3.

(487) نفسه 101/3.

(488) الموافقات 101/3.

(489) ميزان الأصول 254.

قالذين تمسكوا بالاجتماع دون الاستيعاب عرفوه بأنه ما انتظم جمعا من الأسماء والمعاني. جاء في أصول السرخسي: "العام ما انتظم جمعا من الأسماء لفظا ومعنى" (490).

والذين راعوا الاجتماع والاستيعاب عرفوه بأنه لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد" (491).

ومنشأ الخلاف بين الفريقين أن أولهما يرى أن العموم كما يتصور في الألفاظ يتصور في المعاني أيضا "كعموم المطر والخصب والقحط للبلاد، ولذلك يقال: عم المطر والخصب ونحوه" (492).

والثاني يرى أن العموم من عوارض الألفاظ وأن "المعاني لا عموم لها لأن المعنى واحد وإنما كثرت محاله أو يكون في كل محل على حدة وكل واحد غير الآخر، ولكنه من جنسه، وقولهم: عم الخصب والمطر فهو مجاز (493) لكثرة محال ذلك المعنى" (494). وحكم العام أنه موجب لمتناوله قطعا عند مشايخ الأحناف وظاهرا عند جمهور المتكلمين، وهؤلاء يسمون أصحاب العموم. وأما أصحاب الخصوص فذهبوا إلى حمل العام على أقل ما يدل عليه لفظ الجماعة أو الجنس، فالمستيقن منه هو ما حمل على أخص الخصوص "كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك" (495).

(490) أصول السرخسي 125/1.

(491) ينظر المعتمد 189/1 والحدود 44 والإحكام للامدي 54/1 والأحكام لابن حزم 44/1.

(492) شرح العضد 101/1.

(493) نفسه 101/1.

(494) ميزان الأصول 255 والمعتمد 184/1 والمرآة 154.

(495) شرح التلويح 38/1.

أما الواقفية فقالوا بالتوقف حتى يقوم الدليل على إرادة العموم أو الخصوص، فهم يرون أن صيغ العموم لا تفيد عموماً ولا خصوصاً بل هي مشتركة بينهما أو مجملة فيتوقف في حق العمل والاعتقاد جميعاً إلا أن يقوم الدليل على المراد، كما يتوقف في المشترك أو كما يتوقف في المجمل⁽⁴⁹⁶⁾.

والذي عليه الأكثر أن للعموم صيغاً، وإنما الخلاف في جهة وضعها فالجمهور يرى أنها وضعت على الحقيقة، وقال قوم على المجازوهي في الخصوص على الحقيقة وتردد قول الأشعري بين الوقف والاشتراك⁽⁴⁹⁷⁾.

ثم إن القائلين بالعموم اتفقوا على قطعية دلالاته إن شهدت القرائن بها كقوله تعالى : "والله بكل شيء عليم"⁽⁴⁹⁸⁾ واتفقوا على ظنيته إذا ثبت أنه مخصوص، واختلفوا في العاري عن القرائن.

فذهب المتكلمون وبعض الأحناف إلى أن دلالاته على الأفراد الداخلة في مفهومه ظنية لأنه لا قطع مع ورود الاحتمال، ومنشأ الاحتمال هنا أن أكثر العمومات في القرآن والسنة مخصصة أو قابلة للتخصيص وهو "أغلب وجوداً في استعمال الناس"⁽⁴⁹⁹⁾.

496) كشف الأسرار 299/1 وأصول السرخسي 132/1 وميزان الأصول 277.

497) المعتمد 194/1 وشرح العضد 102/2.

498) النساء 175.

499) الميزان 303.

وتمسك جمهور الحنفية بقطعيته إلى أن يقوم الدليل على خلافه⁽⁵⁰⁰⁾. ومما انبنى على هذا أن القائلين بقطعيته خولوا له صلاحية الدليل القطعي بحيث لا ينهض له عند التدافع إلا ما يقابله من القطعي، فهو عند الأحناف مما لا يجوز تخصيصه بخبر الأحاد أو القياس.

ويبقى التساؤل حول العام المخصص قائما من وجهين:

- أحدهما : هل يبقى عاما في الباقي بطريق الحقيقة أم يصير مجازا؟

- والثاني : هل يبقى حجة في حق العلم والعمل في الباقي أم يبقى حجة في حق العلم دون العمل، ويصح الاستدلال به بعد التخصيص أم لا يبقى حجة أصلا؟

فبخصوص الوجه الأول ذكر الأمدي أن الخلاف فيه على ثمانية مذاهب اختار منها القول بالمجاز "سواء كان المخصص متصلا أو منفصلا عقليا أو لفظيا"⁽⁵⁰¹⁾.

أما بخصوص الوجه الثاني، فالذين قالوا بظنية العام اعتبروا دلالاته بعد التخصيص ظنية كذلك.

والذين قالوا بقطعيته اختلفوا في المخصوص منه، فذهب بعضهم إلى أنه لا يبقى حجة كيفما كان دليل الخصوص، وذهب آخرون إلى أنه يبقى حجة، واختار البعض التفصيل مراعين في ذلك طبيعة المخصص ومقدار ما يبقى بعد التخصيص⁽⁵⁰²⁾.

(500) ينظر مراة الأصول ص 84.

(501) الإحكام الأمدي 77/2.

(502) ميزان الأصول 290. والإحكام للأمدي 80/2. والمعتمد 265/1.

وأرى من نافلة القول أن أشير إلى أن العام المخصوص عند الأحناف لا يحافظ على نفس القطعية التي كانت له قبل. فالتخصيص في نظرهم شبهة تسلبه تلك الصفة فلا تكون له حينئذ مزية على بعض الأخبار والأقيسة⁽⁵⁰³⁾.

- أما الخاص في اللغة فهو عبارة عن المنفرد، يقال اختص فلان بكذا إذا انفرد به، ومنه الخصوصية وهي الحاجة الموجبة للانفراد عن المال وعن أسباب المنال⁽⁵⁰⁴⁾.

وفي الاصطلاح عبارة عن اللفظ الموضوع لمحصور معين كان أو مبهماً، فهو من قبيل اللفظ الدال على شيء بعينه لأنه مقابل للعام، والعام يدل على أشياء من غير تعيين⁽⁵⁰⁵⁾، وهو جامع لإطلاقين:

أحدهما : الخاص مطلقاً : وهو ما دل على الواحد بالجنس كالحيوان أو النوع كالإنسان.

والثاني : خاص الخاص كالاسم الموضوع للمسمى المعلوم⁽⁵⁰⁶⁾.

(503) ينظر أصول السرخسي 144/1 والنقير والتحرير 265/1.

(504) ينظر ميزان الأصول 297.

(505) شرح مختصر الروضة 550/2.

(506) ينظر ميزان الأصول 298 وشرح التلويح 35/1 وجاء في إحكام الأمدي 55/2.

"والحق في ذلك أن يقال : الخاص قد يطلق باعتبارين : الأول وهو اللفظ الواحد الذي يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه كأسماء الأعلام من زيد وعمرو ونحوه. والثاني ما خصوصيته بالنسبة إلى ما هو أعم منه وحده أنه اللفظ الذي يقال على مدلوله وعلى غير مدلوله".

ودلالة الخاص باتفاق الأصوليين قطعية⁽⁵⁰⁷⁾ وقابليته
للاحتمال من حيث الإمكان غير قاذحة فيها كإمكان احتماله المجاز
والتقييد لذلك منعوا صرفه عن معناه استنادا إلى احتمال ناشئ عن
غير دليل لأنه "مبين في نفسه"⁽⁵⁰⁸⁾ أما إذا تعين الدليل الموجب
لذلك الصرف فإن دلالته تصبح ظنية.

أما الشاطبي فقد اتسم حديثه عن مبحث العام - كما
أشرت - بتجاوز طريقة الأصوليين لعمل على إخضاعه لطريقته
في تناول القضايا الشرعية، واستدعى منه ذلك التخصيص ابتداء
على مفهوم العام عنده.

فالعالم في موافقاته يطلق بحسب الاعتبار الآتية:

— أحدها : باعتبار ما تدل عليه الصيغ في أصل وضعها
على الإطلاق، وإلى هذا "قصد الأصوليين فلذلك يقع التخصيص
عندهم بالعقل والحس وسائر المخصصات المنفصلة"⁽⁵⁰⁹⁾.

والثاني : "بحسب المقاصد الاستعمالية التي تفضي العوائد
بالقصد إليها وإن كان قصد الوضع على خلاف ذلك وهذا الاعتبار
استعمالي، والأول قياسي. والقاعدة في الأصول العربية أن
الأصل الاستعمالي إذا عارض الأصل القياسي كان الحكم
للاستعمالي"⁽⁵¹⁰⁾.

(507) شرح التلويح 35/1.

(508) أصول السرخسي 128/1.

(509) الموافقات 268/3 - 269.

(510) نفسه 269/3.

وقد ترتب عن ذلك أن النظر إلى العام في أصل وضعه اللغوي قد يقبل التخصيص أما إذا نظر إليه في وضعه الاستعمالي فلا يحتاج إلى تخصيص لأن بالمساقيات تعرف دلالات الصيغ، ولأن المعنى الإفرادي قد لا يعبا به إذا اتضح المراد بالمعنى التركيبي ف"العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه مما يدل عليه معنى الكلام خاصة دون ما تدل عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع الإفرادي، كما أنها أيضا تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع، وكل ذلك مما يدل عليه مقتضى الحال" (511).

ومن أمثلة الاستغناء عن التخصيص لظهوره في مقاصد اللسان أن العرب لا تقول: "من دخل داري أكرمته إلا نفسي" و"أكرمت الناس إلا نفسي" (512) وإنما تكفي بقولها: "من دخل داري أكرمته" فالاستعمال مشعر ببيان المراد من وضع الصيغ دون حاجة إلى التخصيص على مخصص يخرج منها ما هو غير مقصود. وبهذا يعلم أن للفظ العربي أصالتين: "أصالة قياسية وأصالة استعمالية، فللاستعمال هنا أصالة أخرى غير ما للفظ في أصل الوضع وهي التي وقع الكلام فيها وقام الدليل عليها في مسألتنا، فالعام إذا في الاستعمال ثم يدخله تخصيص بحال" (513).

(511) نفسه 269/3.

(512) الموافقات 270/3.

(513) الموافقات 274/3. وجاء في موطن آخر :

"وإذا نظرنا إلى التخصيص بالغضب اليسير فليس من تحكيم العقل بل فهم من معنى التشويش، ومعلوم أن الغضب اليسير غير مشوش فجاز القضاء مع وجوده بناء على أنه غير مقصود في الخطاب، هكذا يقول الأصوليون في تقرير هذا المعنى، وإن مطلق الغضب يتناوله اللفظ لكن خصصه المعنى."=

وإذا كان منهجه يقتضي تقديم الوضع الاستعمالي على
القياسي فإنه ميز في الأول بين نوعين:

- أحدهما : الوضع الاستعمالي العربي .

- والثاني : الوضع الاستعمالي الشرعي، وهذا يقدم عند
النظر على الأول لأن "نسبة الوضع الشرعي إلى مطلق الوضع
الاستعمالي العربي كنسبة الوضع في الصناعات الخاصة إلى
الوضع الجمهوري" (514) .

والحاصل عنده "أن العموم إنما يعتبر بالاستعمال ووجوه
الاستعمال كثيرة ولكن ضابطها مقتضيات الأحوال التي هي ملاك
البيان فإن قوله (تدمر كل شيء بأمر ربها) (515) لم يقصد به أنها
تدمر السموات والأرض والجبال ولا المياه ولا غيرها مما هو في
معناها، وإنما المقصود: تدمر كل شيء مرت عليه مما شأنها أن
تؤثر فيه على الجملة ولذلك قال : (فأصبحوا لا ترى إلا
مساكنهم) (516) وقال في الآية الأخرى (ما تذر من شيء أتت عليه
إلا جعلته كالرميم) (517)(518) .

فجعله مقتضيات الأحوال ضابطا لوجوه البيان مشعر بقوة
اعتماده السياق في أبحاثه الدلالية.

= والأمر أسهل من غير احتياج إلى تخصيص، فإن لفظ غضبان وزنه فعلان وفعلان
في أساء الفاعلين يقتضي الامتلاء مما اشتق منه، فغضبان إنما تستعمل في الممتلئ
غضبا حتى كأنه قال: لا يقضي القاضي وهو شديد الغضب أو ممتلئ من الغضب،
وهذا هو المشوش فخرج المعنى عن كونه مخصصا وصار خروج يسير الغضب عن
النهج بمقتضى اللفظ لا بحكم المعنى" الموافقات 90/1.

(514) الموافقات 275/3.

(515) الاحقاف 24.

(516) الاحقاف 24.

(517) الذاريات 42.

(518) الموافقات 271/3.

أما الاعتبار الثالث فيتعلق باستقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام فيجرى في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ⁽⁵¹⁹⁾ وهو المعبر عنه بالعموم المعنوي وإليه قصد في موافقاته التي جاء فيها: "ولا بد من مقدمتين تبين المقصود من العموم والخصوص هاهنا، والمراد العموم المعنوي كان له صيغة مخصوصة أولاً فإذا قلنا في وجوب الصلاة أو غيرها من الواجبات وفي تحريم الظلم أو غيره: إنه عام فإنما معنى ذلك أن ذلك ثابت على الإطلاق والعموم بدليل فيه صيغة عموم أولاً بناء على أن الأدلة المستعملة هنا هي الاستقرائية المحصلة بمجموعها القطع بالحكم حسبما تبين في المقدمات"⁽⁵²⁰⁾.

وحاصل أوجه العموم عنده تتوزع بحسب فهمه إلى:

- ما تدل عليه الصيغة في وضعها الإفرادي العربي.
- ما تدل عليه المقاصد الاستعمالية في بعدها العربي.
- ما يستفاد من المقاصد الاستعمالية في بعدها الشرعي.
- ما تدل عليه الاستقراءات المعتمدة.

فالعام المستفاد من الصيغ لا يخالف في إمكان تخصيصه كما هو الأمر عند الأصوليين.

ومعلوم أن نظرتة إلى اللفظة في وضعها الإفرادي تتفق ومبدأ قبول الاحتمال لأنها جزئية لا تحقق القطع إلا بنظمها في كلي مشروع. جاء في الاعتصام عند حديثه عن قوله تعالى: (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول)⁽⁵²¹⁾.

(519) نفسه 298/3.

(520) نفسه 260/3.

(521) النساء 52.

"وقوله في شيء" تكرة في سياق الشرط فهي صيغة من صيغ العموم⁽⁵²²⁾ وجاء في الموافقات: "وكذلك العام مع الخاص إذ كان ظاهر العموم يقتضي شمول الحكم لجميع ما يتناوله اللفظ فلما جاء الخاص أخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار"⁽⁵²³⁾.

فقوله "أخرج" مؤذن بأن مفهوم التخصيص عنده موافق لما هو عند الأصوليين على شرطهم من حيث هو إخراج لا بيان.

أما إذا كان العام من قبيل ما تدل عليه المقاصد في بعضها العربي أو الشرعي فالتخصيص فيهما لا يعتبر إخراجا كما هو عند علماء الأصول، ووجه مخالفته لهم هو أنهم يرون التخصيص عبارة عن قصر العام على بعض أفرادها فهو "إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه"⁽⁵²⁴⁾. أما هو فيرى أنه بيان وضع اللفظ لا خروجه عنه و"الفرق بينهما ظاهر وذلك أن ما ذكرنا هنا راجع إلى بيان وضع الصيغ العمومية في أصل الاستعمال العربي أو الشرعي، وما ذكره الأصوليون يرجع إلى بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص فنحن بينا أنه بيان لوضع اللفظ، وهم قالوا إنه بيان لخروج اللفظ عن وضعه وبينهما فرق"⁽⁵²⁵⁾.

(522) الاعتصام 249/2.

(523) الموافقات 108/3.

(524) المحصول للرازي ج 1 ق 3 ص 7.

وعرف القرافي التخصيص بأنه "إخراج ما يتناوله اللفظ العام أو ما يقوم مقامه بدليل منفصل في الزمان إن كان المخصص لفظيا أو بالجنس إن كان عقليا قبل تقرر حكمه" شرح التقيح 51.

(525) الموافقات 288/3.

وقد مثل لدور المقاصد الاستعمالية البيان لا الإخراج بما نقله عن ابن خروف الذي قال :

"ولو حلف رجل بالطلاق والعق ليضربن جميع من في الدار وهو معهم فيها فضربهم ولم يضرب نفسه لير ولم يلزمه شيء... قال : فكذا لا يدخل شيء من صفات الباري تعالى تحت الأخبار نحو قوله تعالى: (خالق كل شيء) الأنعام 103 لأن العرب لا تقصد ذلك ولا تنويه... وهذا معلوم من وضع اللسان" الموافقات 270/3.

وأما إذا كان العام من قبيل ما انتظم في استقرارات معتبرة فهو قطعي تجري عليه أحكام الكليات التي لا يرقى إليها الاحتمال بحال والتخصيص منه — فالقول به هنا يؤدي إلى "إبطال الكليات القرآنية وإسقاط الاستدلال به جملة إلا من جهة التساهل وتحسين الظن لا على تحقيق النظر والقطع بالحكم، وفي هذا إذا تؤمل توهين الأدلة الشرعية وتوهين الاستناد إليها" (526).

لذلك كان إطلاق القول بأن ما من عام إلا وقد خصص مؤدياً إلى توهين مدارك الكليات. وهذا ما جعل بعض الناظرين في طريقة معالجته موضوع العمومات يستخلصون منها أنه يجاري الأحناف في القول بقطعيته.

ولعل أول من فتح الذريعة إليه هو الأستاذ: محمد معروف الدواليبي في كتابه: "المدخل إلى علم أصول الفقه" الذي جاء فيه: "غير أن الخلاف بين أرباب العموم أنفسهم في قوة دلالة العام على الحكم الذي جاء به العام أهو ظني أم قطعي؟ كان أعظم خطراً، فأخذ بالأول المالكية والشافعية والحنبلية، وأخذ بالثاني الأحناف وبعض علماء المالكية كالشاطبي" (527).

كما أن أول من انتقده في مذهبه — حسب ما وصل إليه علمي — هو الشيخ أحمد بن مبارك السجلماسي المتوفى سنة 1156 هـ — في كتابه الموسوم بـ "تحرير مسألة القبول على ما تقتضيه قواعد الأصول والمعقول" (528) الذي تضمن الفصل الخامس منه رداً مسهباً ناقش فيه الشاطبي في مسألتَي العموم والخصوص معترضاً عليه بتسعة أوجه استأذن أن أقدمها مختصرة لأهميتها:

(526) الموافقات 291/3.

(527) المدخل إلى علم أصول الفقه 153.

(528) مصور عن مخطوط في ملكية الفقيه العلامة محمد المنوني. — رحمة الله عليه —

ففي الوجه الأول : اكتفى بقوله : "إن كل ما رددنا به على الحنفية في القطع نرد به على أبي إسحاق رحمه الله تعالى حرفاً بحرف، وهو كاف في رد كلامه من أوله إلى آخره" (529).

- وفي الوجه الثاني اعترض عليه بجزمه الابتدائي بقطعية العموم وهو مخالف لما ورد في الأصول (530).

- وفي الثالث : رد عليه طريقته في إبعاد ما له تعلق بالظن عن الأدلة الفقهية، وعقب عليه بقوله: وإذا بطل اشتراط القطع في أدلة الأحكام الشرعية، وبطل انحطاط العام المخصوص عن رتبة الظنون، وظهر أن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعوا على العمل بالظواهر لم تبق فائدة لعدول الشاطبي رضي الله عنه عن طريقة الأصوليين إذ هي عين ما كان عليه الصحابة رضي الله عنهم أجمعين" (531).

- وفي الرابع ذكر أن القول بظنية العام - عند الجمهور - لا تؤخذ على إطلاقها لأن "كل عام لا بد فيه من قطع وظن، فالقطع في أصل المعنى والظن فيما زاد عليه" (532) ثم استدل على مسألته بالظواهر التي ينظر إليها دلاليًا من ثلاث جهات:

- جهة مقطوع بها وهي أصل الدلالة، ومظنونة وهي جهة الظهور، وبعيدة وهي جهة التأويل.

(529) تحرير مسألة القبول ص 1.
والنسخة المصورة التي أملكها عبارة عن الجزء المتعلق بالفصل الخامس من الكتاب

وهي مرقمة ابتداءً من 1.

(530) تحرير مسألة القبول ص 2.

(531) تحرير مسألة القبول ص 3.

(532) نفسه ص 4.

"فبالإضافة إلى جهة القطع يمنع التصرف بالإسقاط، وبالإضافة إلى جهة الظهور يكتفى في مسائل الظنون بالسبق إلى الفهم، وبالإضافة إلى جهة الاحتمال يصح التأويل المعضد بالدليل الراجح" (533).

وكذلك الشأن في العام الذي إذا أخرج كل ما دخل تحته "بقي اللفظ لغوا وبطلت جهة النصوصية منه قطعاً" (534).

وفي الخامس والسادس والسابع حاول أن يرد عليه مذهبه في عمومية الاستعمال الشرعي من خلال حديثه عن النقل الذي مـيز فيه بين ما يتعلق ببعض الحقائق الشرعية من صلاة وزكاة وغيرهما "فإن معانيها وما احتوت عليه من تفاصيل وشروط لا تعلم إلا من قبل الشرع ثم هي مع ذلك مباينة للمعاني اللغوية لها" (535) وبين ألفاظ العموم "فإن معانيها في الشرح هي بعينها معانيها في اللغة" (536).

ثم ختم كلامه عن دعوى العموم المستفاد من الاستعمال الشرعي بقوله: "وإذا كانت ألفاظ العموم تستعمل في لغة العرب تارة للعموم وتارة للخصوص وفي الشريعة كذلك والمعنى متحد فيها بطل دعوى النقل الشرعي والله أعلم" (537).

(533) نفسه 4.

(534) نفسه 4.

(535) نفسه 5.

(536) نفسه 5.

(537) نفسه.

- وفي الثامن والتاسع ذكر مذهب الشاطبي في أن العام
المخصوص بمنفصل لا تخصيص فيه لأن ما خرج بمنفصل لا
دخل له في العموم أصلاً. وأن المخصوص بمتصل لا تخصيص
فيه أيضاً لأن الكلام بآخره، ورد عليه بأنه مسبوق فيه بغيره،
وأنتهى كلامه عن هذه الردود بقوله: "ومع ذلك فالإمام الشاطبي
رضي الله عنه إمام كبير، وعالم شهير، لا نبلي قطرة من بحاره
الزاهرة ولا نتجاوز نقرة من أنوار علومه الزاهرة، رزقنا الله
رضاه، وحشرنا في حمائه بمنه وفضله آمين والحمد لله رب
العالمين" (538).

وقبل الإقدام على بحث ما ورد عند الأستاذ الدواليبي بشأن
نسبة القول بقطعية العام للشاطبي، وعند الشيخ أحمد بن مبارك
السجلماسي بشأن موقفه من التخصيص، لا بأس من تحرير محل
النزاع أولاً.

ولما كان الخلاف حائماً حول حمى العام، فهذا يقتضي
البحث في حقيقة هذا العام عند صاحب الموافقات، وهو - كما سبق
- ما انتظم في كليات معتبرة، سواء كانت لفظية دل على قطعيتها
التكرار والانتشار، أم استقرائية لا تقبل الظن والاحتمال.
وأخذنا بالعام على شرطه، لا يمنع من تصوره كما هو عند
الأصوليين لذلك فإن البحث في أمر التخصيص عنده ينظر إليه
ضمن الاعتبارات الآتية:

- فالعام المستفاد من الصيغ العربية في وضعها الإفرادي،
يجري عليه التخصيص بالشكل الذي رآه الأصوليون، وفي
موافقاته إشارات كثيرة له (539).

(538) نفسه ص 8.

(539) كقوله: "فلما جاء الخاص أخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار" ينظر الموافقات 108/3
و 345/1 و 213/4 كما ينظر الاعتصام 141/1.

- وأما العام المستفاد من الصيغ في وضعها الاستعمالي العربي أو الشرعي فإن ما يدخله من ذلك يسميه الأصوليون تخصيصاً ويسميه هو بياناً (540).

- أما العام المستفاد من الاستقراءات الشرعية، والذي يتجاوز فيه حدود الصيغ اللفظية ليشمل الأمور المعنوية فهذا قطعي لا يقبل احتمالاً ولا تخصيصاً.

وقد كان رحمه الله منطقياً مع نفسه عندما استهل حديثه عن العام ببيان المعنى الخاص له حيث قال: "والمراد العموم المعنوي كان له صيغة مخصوصة أولاً... بناء على أن الأدلة المستعملة هنا إنما هي الاستقرائية المحصلة بمجموعها القطع بالحكم حسبما تبين في المقدمات" (541).

إذا علم هذا فبأي وجه يمكن الاعتراض على الشاطبي في المبحث العام؟ ومن أي منطلق نحدد مجاراته للأحناف في القول بقطعيته؟

(540) ودعوى أن لا فرق بينهما مردودة بقوله: "إن ما ذكر هنا راجع إلى بيان وضع الصيغ العمومية في أصل الاستعمال العربي أو الشرعي وما ذكره الأصوليون يرجع إلى بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص، فنحن بينا أنه بيان لوضع اللفظ وهم قالوا إنه بيان لخروج اللفظ عن وضعه وبينهما فرق" الموافقات 288/3.

(541) الموافقات 260/3.

إنه بتأملي فيما أورده الشيخ أحمد بن مبارك السجلماسي تبين لي أنه لم ينطلق من دائرة فهم أبي إسحاق للعام لأنه ركز حديثه فيه على ظنيته وإمكان تخصيصه بسائر المخصصات، ولم أجد في كلامه حديثاً عن العام بالشكل الذي رآه الشاطبي في موافقاته وهو المستفاد من "استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ" (542).

ولو وجه الشيخ عنايته لمناقشة الشاطبي في مفهوم العام على شرطه لكان للمسألة مسار آخر، إلا أن عدوله عن ذلك يحتمل أمرين:

- فإما أنه لم ينتبه لمفهوم العام الذي نص الشاطبي على قطعيته واستبعد إمكان تخصيصه.

- وإما أنه لم يجد فيما أصله في فهم هذا العام منفذا يعترض منه عليه فتركه إلى غيره.

وأحسب أن العمومات الكلية المستقراة من مواقع مختلفة حيث يحصل منها "في الذهن أمر كلي عام فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ" (543) لا يناع في قطعيته أحد.

أما عن إطلاق القول بنسبة قطعية العام إليه فأمر يحتاج إلى نظر بيانه أن المتأمل في كلامه يجده يشترط في تحقق تلك القطعية تكرار هذه العمومات واطرادها وانتشارها في مختلف أبواب الشريعة. فالعمومات الراجعة إلى استقراء المعاني الجزئية وضمها

(542) نفسه 298/3.

(543) انفسه 298/3.

في أسلاك كلية "إذا اتحد معناها وانتشرت في أبواب الشريعة أو تكررت في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص فهي مجرأة على عمومها على كل حال" (544).

أما العمومات الراجعة إلى الصيغ الإفرادية أو التي لم يكن العموم فيها "مكررا ولا منتشرا في أبواب الفقه فالتمسك بمجردده فيه نظر فلا بد من البحث عما يعارضه أو يخصصه" (545).

والنتيجة التي توصل إليها بمقتضى هذه التفرقة هي أن : "ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار ظاهره باحتفاف القرائن به إلى منزلة النص القاطع الذي لا احتمال فيه بخلاف ما لم يكن كذلك فإنه معرض للاحتتمالات فيجب التوقف في القطع بمقتضاه حتى يعرض على غيره ويبحث عن وجود معارض فيه" (546).

وفي هذا ما يدل على أن حكمه على دلالة العام لم يكن واحدا الشيء الذي لا يصح معه إطلاق الحكم بنسبة قطعيته إلى مذهبه وبالتالي مناقشته فيها.

وحاصل الأمر أن طريقة تناول الشاطبي لمبحث العموم والخصوص اتسمت بنوع من الشمولية حيث ميز فيها بين مفهوم العام المستفاد من الصيغ العربية في وضعها الإفرادي وبين وضعها الاستعمالي العربي أو الشرعي وبين الاستقرائي واعتمد في ذلك التمييز على ما التزمه في منهجه القائم على اعتماد منطق الجمع بين ما هو لغوي وما هو مقاصدي، ونظمه في مجموع كلي يحكم به على ما هو جزئي ظني.

(544) نفسه 306/3 والاعتصام 141/1.

(545) نفسه 307/3.

(546) نفسه 307/3.

ولو جرى الملكية وغيرهم في تعميم القول بظنية العمومات
لخالف أصله القائم على ضرورة التمسك بقطعية الكليات والعموم
بهذا المفهوم منها.

لذلك كان حرصه على مناقشة العام ضمن تلك الكليات يمثل
جانبا من طموحه العام إلى تقنين قواعد الاجتهاد التي استهدف منها
إنشاء ضوابط تضمن لطرق الاستنباط حرمتها وتوفر لأدلة الفقه
قطعيته، وقد وجد في الكليات الاستقرائية ما يساعد على تحقيق
ذلك الطموح، فعمل على تعميمها في جل القضايا الأصولية، ومن
ثم كان طبيعيا أن ينصب استثماره لها على المسائل العامة القابلة
لاندراج أحاد الجزئيات فيها.

كما أن إقدامه على تعميم مبدأ طريقته التركيبية أضفى على
عمله مسحة إبداعية يعز التماسها في المؤلفات الأخرى.

مما سبق يتبين أن عناية الشاطبي بمباحث الألفاظ تمت في
سياقاتها المختلفة، ومن خلال مكوناتها العامة، إلا أنه لم ينح فيها
منحى الأصوليين بل جرى في بسطها - كعادته - على ما عرف
من منهجه العام في تناول قضاياها العلمية. وهكذا كان الشأن في كل
مباحثه الأصولية. لذلك فالباحث في موافقاته عن باب كيفية
الاستدلال بالخطاب⁽⁵⁴⁷⁾ لا يجده إلا ضمن ذلك المنهج، لأن هاهنا
ملحظا ينبغي الإشارة إليه، يتعلق بقانون التقابل القائم على تخويل

(547) انطلق الأصوليون في حديثهم عن باب كيفية الاستدلال بالخطاب من المنظوم
والمفهوم والمعقول، إلا أنك قد لا تجد هذا في مباحث خاصة عند الشاطبي ومع ذلك
فقد عثرت في الموافقات على إشارات لما ذكر: منها ما جاء في الجزء 61/2
"فاستنبطوا أحكاما فهموا معانيها من أغراض الشريعة في الكتاب والسنة: تارة من
نفس القول وتارة من معناه وتارة من علة الحكم كذلك هناك إشارة لحديثه عن
المنطوق والمفهوم 380/3 وعن دلالة الالتزام جاء في الموافقات 373/3.
ومن نوازل الاستدلال القرآني ما نقل عن علي أنه قال: الحمل ستة أشهر انتزاعا من
قوله تعالى: (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) الاحقاف 14 مع قوله: (وفصاله في
عامين) لقمان 13.

صلاحية التقديم لما هو كلي على ما هو جزئي، وما الألفاظ إلا جزئيات محتملة لا تعطى لها في رأيه صلاحية الانفراد بالاستدلال على الأحكام الشرعية إلا بانخراطها في استقرارات معتبرة فيكون لها من هذا الجانب اعتبار الإسهام في الدلالة على المعاني الشرعية، يفسر هذا: انتصاره لأصل العمل بالظواهر لأنها سبيل العلم بالمقاصد.

ومبدأ الأخذ بالمقاصد إنما طريقه تتبع مواقع العلل، والنظر في الحكم والمصالح.

وهنا تبرز خاصية شمول النظر في منهج الشاطبي، وهي أن منحاه في الاعتماد على الألفاظ دلالية لا يتقوم إلا بربطها بالمقاصد العامة في التشريع.

وقد مر في كلام سابق أن تحديد مرتبة الاقتضاء في الأوامر والنواهي لا يتحقق إلا باستحضار ميزان التراتب المقاصدي.

ف "التفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب، وما هو نهى تحريم أو كراهة لا تعلم من النصوص، وإن علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم وما حصل لنا الفرق بينهما إلا باتباع المعاني والنظر إلى المصالح وفي أي مرتبة تقع وبلاستقراء المعنوي، ولم نستند فيه لمجرد الصيغة، وإلا لزم ألا يكون في الشريعة إلا على قسم واحد" (548).

هذا ما يسر الله تقييده بشأن الدلالة اللفظية. فماذا عن منهجه

في الدلالة المقاصدية؟

الباب الثالث

الدلالة المقاصدية ومنهج الشاطبي فيها

كثيراً ما يرد موضوع المقاصد مرتبطاً بصاحب الموافقات فإليه يرجع الفضل في ضبطها وبحث دقائقها، إذ بواسطتها استطاع أن يبني المادة الأصولية بناءً جديداً، وقبل أن يقدم على ذلك البناء كان - رحمه الله - قد تمتلأها وهياً لها عدة علمية، ساعدته على الاقتناع بمنطقاتها والرضى بغاياتها. ولا أقول إنها تمثل باباً كبيراً في كتابه، ولكني أقول: إنها تجري في الموافقات مجرى الدم في العروق، إنها بحق زينة الكتاب ومفخرة صاحبه.

وقد كان لشدة تعلقه بها أثر واضح في تقرير مسائله ومعالجة قضاياها، فموضوع المقاصد يمثل الشق الأعظم في منهجه، وقد عرضت في الباب السابق للشق الآخر، وبينت كيفية دراسته له، وظهر لنا من ذلك البيان مكان العلم بالعربية بالنسبة للمهتم بالصناعة الأصولية، ولم يفته وهو يتكلم عن دلالة الألفاظ أن يؤكد على اختياره المنهجي القاضي باعتماد مبدأ التمييز بين ما هو أصلي وما هو تبعي، ورد ما هو جزئي إلى ما هو كلي.

كل ذلك تم فيما أسميته بالدلالة اللفظية التي برزت فيها مجموعة من المتقابلات، مثل الدلالة الأصلية والدلالة التبعية، واللفظ والمعنى، والمعنى الإفرادي والمعنى التركيبي والوضع القياسي والوضع الاستعمالي والاستعمال العربي والاستعمال الشرعي. وثبت من مجموع تلك الأبحاث أنه كان يدافع عن أصل العمل بالظواهر والأخذ بالعمومات،

ورد المتشابهات إلى محكماتها، والمجملات إلى مبيناتها وحمل المطلقات على مقيداتها، وجعل الألفاظ طريقاً إلى مدلولاتها، واشترط في دلالة الصيغ ضرورة النظر في المساقات ومراعاة مقتضيات العامة للخطاب.

وناقش إمكان الاستغناء بصحيح النظر في الألفاظ للتوصل إلى المطلوبات الخبرية، ثم ذكر أن توخي القطع فيها يستلزم نشده في مقدماتها، ولما كان الموقوف على الظني لا يكون إلا ظنياً كان لا محيد في طلب القطع من اللجوء إلى الاستقراء الذي لا يتحقق مفهومه إلا بتتبع الجزئيات، والألفاظ بهذا الاعتبار من الجزئيات التي لا غنى لذلك الاستقراء عنها.

وبهذا يتبين نهجه في النظر إلى آحاد الأدلة وعلاقتها بمدلولاتها، كما يتبين إخلاصه لمبدأ تتبع الأفراد وتقصي أحوالها لترد إلى تراجم فقهية منتظمة في أصولها الكلية. فماذا عن الدلالة المقاصدية؟

مفهوم المقاصد والقول بالتعليل

إن الحديث عن المقاصد دلاليا يتعلق به إشكال من وجهين :

- أحدهما : ارتباطها بمبدأ القول بالتعليل.

- والثاني : تعدد إطلاقاتها وتنوع معاني متعلقاتها مما يصعب

معه تحديد الجهة التي يصح بها أن نعتبر المقاصد أدلة على مدلولاتها.

فهما مسألتان بحاجة إلى ضرب من الكلام.

المبحث الأول :

مبدأ القول بالتعليل

1 (فكرة التعليل عند الأصوليين :

من المعلوم المقرر عند أهل الأصول أن تعلق الأحكام بالأسباب وارتباطها بالحكم والمظان راجع إلى ما علم من قصد الشارع إلى المحافظة على مصالح الخلق في المعاش والمعاد. وقيد القصد في التشريع له تعلق بمبدأ الامتثال الذي يجسد معاني الخضوع في الانقياد والإخلاص في الطاعات واقتناص الحظوظ ونيل اللذات.

وسبيل الظفر به يؤتى من تتبع الألفاظ والمساقات، وتلمس أوجه العلل والأمارات والبحث في مظان المصالح والمناسبات⁽¹⁾ وهذا لا يقبل عند أهل التحقيق إلا بعد التسليم الابتدائي بإمكان التعليل⁽²⁾ وجريانه على قانون الشرع في توجيه الأحكام.

وقد أشرت في كلام سابق إلى أن مبحث التعليل من المسائل التي لها أصول مشتركة بين علمي العقيدة والفقه⁽³⁾، كما أشرت إلى أن الخلاف فيه لا أثر له في علم الأصول عند الجمهور⁽⁴⁾ لأن

(1) جاء في شفاء الغليل 161 "جميع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد".

(2) التعليل هو إظهار علة الحكم وهو لغة "مصدر علل أي سقى سقيا وعند أهل المناظرة تبين علة الشيء".

ينظر كشف اصطلاحات الفنون 1045/2.

(3) تنظر المسألة التاسعة والأربعون من كتاب "المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين" من ص 271 إلى ص 276.

(4) قولني : "عند الجمهور" احتراز من أن يدخل في الحكم بعض من ليس منهم كالإمام ابن حزم الظاهري (ت 456 هـ) الذي قال في الأحكام 122/8 "ان أول ضلالة لهذه المسألة: قياسهم الله تعالى على أنفسهم في قولهم : ان الحكيم بيننا لا يفعل شيئا إلا لعل، فوجب أن يكون الحكيم عز وجل كذلك" ولما وجد في حديثه عن السبب ما يشعر بالتعليل احتاط بنعته بأنه ليس "موجبا للشيء المسبب منه ضرورة، وهو قيل الفعل المتسبب منه ولا بد" ينظر الأحكام 100/8.

دعوى إجرائه في الأحكام وما يتصل بها من مصالح الأنام لا يستقيم إلا بمبدأ العمل بالعلل⁽⁵⁾ وما يتعلق بها في باب القياس.

وما ذهب إليه الرازي (ت 606 هـ) لا يعتبر خرقاً لأصل المسألة ما دام تراجع عنه في كتاب المحصول كما سنرى.

وقد وجدت في كلام الأصوليين ما يفيد الانتصار لهذا الأصل، فذهب الغزالي إلى أنه مستمد مما جرى به العمل عند الصحابة رضوان الله عليهم، لأنهم كانوا مقتدين فيه بما علم من أمر الرسول صلى الله عليه وسلم الذي "كان يتبع المعاني، ويتبع الأحكام الأسباب المتقاضية لها من وجوه المصالح، فلم يعولوا على المعاني إلا لذلك"⁽⁶⁾.

كما اعتمد الأمدى (ت 631 هـ) في تقريره على دليلي: الإجماع والمعقول:

"أما الإجماع فهو أن أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله تعالى لا تخلو عن حكمة ومقصود، وإن اختلفوا في ذلك بطريق الوجوب كما قالت المعتزلة أو بحكم الاتفاق والوقوع من غير وجوب كقول أصحابنا. وأما المعقول: فهو أن الله تعالى حكيم في صنعه، فرعاية الغرض في صنعه إما أن يكون واجبا أو لا يكون واجبا، فإن كان واجبا فلم يخل عن المقصود، وإن لم يكن واجبا ففعله للمقصود يكون أقرب إلى موافقة المعقول من فعله بغير مقصود... والغرض إما أن يكون عائداً إلى الله تعالى أو إلى العباد، ولا سبيل إلى الأول لتعاليه عن الضرر والانتفاع، ولأنه على خلاف الإجماع فلم يبق سوى الثاني"⁽⁷⁾.

(5) والعلل منها ما هو عقلي ومنها ما هو شرعي. جاء في كتاب المغني للقاضي عبد الجبار (ت 415 هـ) "إن العلل في القياس العقلي تكون موجبة ومؤثرة وليس كذلك في العلل الشرعية لأنه لا يجوز في العلل أن تكون موجبة" ينظر المغني 282/17.

(6) شفاء الغليل 190.

(7) الإحكام للأمدى 81/3.

وهذا الثاني يوافق مبدأ القول برعاية المصالح على وجه التفضل والإنعام خلافا للمعتزلة الذين قالوا بالوجوب والاحتتام "حجة الأولين: إن الله عز وجل متصرف في خلقه بالملك، ولا يجب له عليه شيء، ولأن الإيجاب يستدعي موجبا أعلى، ولا أعلى من الله عز وجل يوجب عليه. حجة الآخرين: إن الله عز وجل كلف خلقه العبادة فوجب أن يراعي مصالحهم إزالة لعلهم في التكليف، وإلا كان ذلك تكليفا لما لا يطاق أو شبيها به"⁽⁸⁾.

وانتهى نجم الدين الطوفي (ت 716 هـ) إلى أن الحق أن يقال: "إن رعاية المصالح واجبة من الله عز وجل، حيث التزم التفضل بها لا واجبة عليه، كما قال في آية: (إنما التوبة على الله)⁽⁹⁾ فإن قبولها واجب منه لا عليه"⁽¹⁰⁾.

ومنشأ الخلاف في التعليل لا يخرم قاعدة العمل بالمصالح، يشهد له تضافر الأدلة على إمكان التماسه من أحكام الشريعة وتكاليفها. فماذا عن فكرة التعليل عند الشاطبي؟

(2) فكرة التعليل عند الشاطبي :

إنه بحكم إيمان الشاطبي بجريان الشريعة على قانون رعي المصالح بما يضمن النجاة للخلق في الدارين، فإنه وطأ لحديثه عن كتاب المقاصد بمقدمة رام فيها التسليم الابتدائي بالقول بالتعليل، لأن أمر العمل بالمقاصد لا يستقيم إلا بالاقتناع به والمشى على وزانه، كما أن انشغاله بما يجلي طبيعة النظر عنده أغناه عن الخوض فيما راج من خلاف

(8) رسالة في رعاية المصلحة 29.

(9) النساء 17.

(10) رسالة في رعاية المصلحة 29.

بشأنه في علم الكلام لذلك اقتصر في هذه المسألة على إشارات هادفة، وتلميحات جامعة أسفر النظر فيها عن اقتناص العناصر الآتية:

أ - تنصيبه على أن الشروع في الحديث عن المقاصد محتاج إلى مقدمة في التعليل، وهذا ملحوظ يزكي ما ذهب إليه من أن أمر التحقق بالمقاصد موقوف على النظر في الحكم والمصالح.

ب - ذهابه إلى أن احتياج الموضع للتعليل يستدعي التسليم بأن "وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والأجل معا"⁽¹¹⁾.

ج - قوله بأن قيام المعارض في التسليم يحتاج إلى إقامة الدعوى والبرهنة عليها صحة أو فسادا "وليس هذا موضع ذلك، وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام"⁽¹²⁾.

د - نقله رأي الرازي في امتناع القول بالتعليل. جاء في الموافقات:

"وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلة البتة، كما أن أفعاله كذلك"⁽¹³⁾.

وقد ورد في هذا النص قيда الأحكام والأفعال في قضيتين خبريتين يمكن الجمع بينهما تأكيدا على اجتماع تحققهما في النسبة. وما ذهب إليه الدكتور أحمد الريسوني من أن متعلق النسبة مرتبط بالأفعال دون الأحكام⁽¹⁴⁾ يستدعي النظر فيما ورد عند الرازي في الموضوع. جاء في التفسير الكبير: "إن فاعلية الله تعالى لا يمكن تعليلها بغرض ومصلحة" وجاء فيه أيضا: "ولا يجوز تعليل أفعاله وأحكامه البتة"⁽¹⁵⁾.

(11) الموافقات 6/2.

(12) نفسه 6/2 وجاء في كتاب المواقف ص 331: "إن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض إليه ذهب الأشاعرة وخالفهم فيه المعتزلة" ووجه دفاع المعتزلة عن رأيهم: "أن الحجة على وجوب تعليل أفعاله تعالى بالحكم هو لزوم العبثية لعدم القول به" ينظر العلم الشامخ 22.

(13) الموافقات 6/2.

(14) ينظر نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي 209.

(15) ينظر النصاب في التفسير الكبير 122/5.

هـ - إخباره عن تراجع الرازي عن رأيه عندما اضطره الأمر إلى القول بالعلة في القياس، جاء في المحصول على لسان صاحبه:
"إنه تعالى حكيم بإجماع المسلمين، والحكيم لا يفعل إلا لمصلحة، فإن من يفعل لا لمصلحة يكون عابثاً، والعبث على الله محال للنص والإجماع والمعقول"⁽¹⁶⁾.

و - إعرابه عن رأيه القاضي بقبول القول بالتعليل مبيناً أن مستنده فيه هو الاستقراء الذي "لا ينازع فيه الرازي ولا غيره"⁽¹⁷⁾.

ز - بيان أن معتمده في هذا الاستقراء له تعلقان :

- أحدهما : بأصول العبادات "فإن الله تعالى يقول في بعثة الرسل وهو الأصل (رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل)"⁽¹⁸⁾ (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين)⁽¹⁹⁾.

وقال في أصل الخلقة : (وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملاً)⁽²⁰⁾ (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)⁽²¹⁾⁽²²⁾.

والثاني بتفاصيل الأحكام "كقوله بعد آية الوضوء (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم)"⁽²³⁾.

(16) المحصول ج 2 ق 2 ص 237 - 238.

(17) الموافقات 6/2.

ورأيه في الأخذ بالتعليل هو "اختيار الفقهاء والمتكلمين" ينظر الموافقات 6/2.

(18) النساء 164.

(19) الأنبياء 106.

(20) هود 7.

(21) الذاريات 56.

(22) الموافقات 6/2.

(23) المائدة 7.

وقال في الصيام (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) (24) وفي الصلاة (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) (25)(26).

ح — إنهاؤه هذه المقدمة بإعراجه عن اطمئنانه التام للقول بالتعليل. جاء في الموافقات "وإذا دل الاستقراء على هذا وكان في مثل هذه القضية مفيدا للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة" (27). وقوله "إن الأمر مستمر في تفاصيل الشريعة" لا يحمل على إطلاقه إلا بضرب من التجوز لأن المعلوم من قصد الشارع التفارقة بين العبادات والعادات "وإن الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني" (28). وقيد الأغلبية مشعر بأن كلا الجهتين يحتمل التعليل، إلا أنه في باب العادات أظهر فـ "الأصل في العادات: الالتفات إلى المعاني" (29). أما العبادات: فما نص الشارع على وجه الحكمة فيه، فقد عرفنا به وما سكنت عنه لا يصح التسور على درك علته بما لم يرشد إليه.

"وبذلك كله يعلم من قصد الشارع أنه لم يكل شيئا من التعبدات إلى آراء العباد، فلم يبق إلا الوقوف عند ما حده، والزيادة عنه بدعة كما أن النقصان منه بدعة" (30).

وحظر إعمال الرأي فيما له تعلق بالعبادات لا يمنع من تلمس معنى كلي جازم خاضع لأوجه الحكمة فيها وهو: "الانقياد لأوامر الله تعالى وإفراده بالخضوع" (31) بناء على أنه إذا "لم تتحقق لنا علة ظاهرة تشهد لها المسالك الظاهرة، فالركن الوثيق الذي ينبغي الالتجاء إليه

(24) البقرة 182.

(25) العنكبوت 45.

(26) الموافقات 7/2.

(27) الموافقات 7/2.

(28) نفسه 307/2.

(29) نفسه 306/2.

(30) الاعتصام 135/2.

(31) الموافقات 301/2.

الوقوف عند ما حد دون التعدي إلى غيره، لأننا وجدنا الشريعة حين استقر بناها تدور على التعبد في باب العبادات فكان أصلا فيها⁽³²⁾. ولما كان أمر التحقق بالمصالح منوطا بإقامة شرع الله والانقياد لأحكامه جاز أن نعلل أصل العبادات بالدخول في قانون الامتثال يشهد له قوله تعالى (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)⁽³³⁾ جاءت الموافقات: "أما أمور التعبدات فعلتها المطلوبة مجرد الانقياد من غير زيادة ولا نقصان"⁽³⁴⁾.

ومعلوم أن الانقياد للأحكام، والامتثال للمقتضيات العامة للخطاب لا يمنع من التشوف إلى الحظوظ واقتناص المصالح، لذا عرض أبو إسحاق في موطن آخر من الموافقات لمذهبي الأشاعرة والمعتزلة في الموضوع⁽³⁵⁾، وذكر أن الخلاف بينهم لا يرفع مضمون المسألة. وقال: "فلا فرق بينهم وبين الأشاعرة في محصول المسألة، وإنما اختلفوا في المدرك، واختلافهم فيه لا يضر في كون المصالح معتبرة شرعا ومنضبطة في أنفسهم"⁽³⁶⁾.

هذا عن فكرة التعليل ووجه تعلقها بالتمهيد للحديث عن المقاصد سقتها مختصرة كما فعل صاحب الموافقات، لأنني مشغول مثله ببيان موقع المقاصد في العملية الدلالية. فماذا عن مفهومها أولا؟

(32) نفسه 303/2 — 304.

(33) الذاريات 56.

(34) الموافقات 308/2.

(35) جاء في الموافقات 44/2 — 45 :

"أما على مذهب الأشاعرة فإن استقراء الشريعة دل على ما هو المعتبر بما ليس بمعتبر لكن على وجه يحصل ضوابط ذلك... والدليل القاطع في ذلك استقراء أحوال الجارين على جادة الشرع من غير إخلال بالخروج في جريانها على الصراط المستقيم وإعطاء كل ذي حق حقه من غير إخلال بنظام ولا هدم لقاعدة من قواعد الإسلام...

وأما على مذهب المعتزلة فكذلك أيضا لأنهم إنما يعتبرون المصالح والمفاسد بحسب ما أداهم إليه العقل في زعمهم... وقد جعلوا الشرع كاشفا لمقتضى ما ادعاه العقل عندهم بلا زيادة ولا نقصان... فلا فرق بينهم وبين الأشاعرة في محصول المسألة".

(36) الموافقات 45/2.

مفهوم المقاصد ودلالاتها

إن إطلاق مصطلح المقاصد في الموافقات لا يعني انحصاره في الحكم والمعاني التي توخاها الشارع من أجل المحافظة على الضروريات والحاجيات والتحسينيات فقد جاء بحثه فيها كامل الشروط وافي الأغراض، مستجمعا لضروب الجودة، متضمنا لأسباب القبول والنجاح. وأول ما عمد إليه في مستهل حديثه عنها: إعلام القارئ بالتقسيم العام لها. جاء في الموافقات :

”والمقاصد التي ينظر فيها قسمان : أحدهما : يرجع إلى قصد الشارع والآخر إلى قصد المكلف فالأول يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء، ومن جهة قصده في وضعها للإفهام، ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها“⁽³⁷⁾.

من هذا النص يتبين أن مهمة البحث عن دلالتها أمر مرتبط بتقسيمها وبطبيعة استعمالها وتنوع صيغها وإضافاتها، وهذا يقتضي البدء بالحديث عن مفهومها العام وعن مفهومها عند الشاطبي.

مفهومها العام :

تطلق مادة (ق. ص. د) في اللسان العربي ويراد بها معاني منها: التوجه نحو الشيء⁽³⁸⁾ والاستقامة والاعتدال⁽³⁹⁾ والاكتناز والامتلاء⁽⁴⁰⁾

(37) الموافقات 45/2.

(38) يقال قصدت قصده أي نحوت نحوه، وأقصدت السهم أصاب وقتل مكانه.

(39) ومنه قوله تعالى : (واقصد في مشيك) لقمان 18.

(40) تقول العرب : ناقة قصيد أي مكتنزة ممثلة لحما.

والفل والكسر⁽⁴¹⁾. وقد نقل صاحب لسان العرب أن "أصل ق. ص. د ومواقعها في كلام العرب: الاعتزام والتوجه والنهوض نحو الشيء على اعتدال كان أوجور، هذا أصله في الحقيقة، وإن كان يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون ميل"⁽⁴²⁾.

وقد اتسم حديث المصطلحين عن المقاصد بتغليب الجانب الشرعي فيها، واعتبروها أمراً مرتبطاً في جوهره بالمحافظة على مصالح الخلق بما يضمن سعادتهم في المعاش والمعاد. يقول الجويني في كتابه الغيائي: "ومن العبارات الرائعة الفائقة المرضية في الإعراب عن المقاصد الكلية في القضايا الشرعية أن مضمونها دعاء إلى مكارم الأخلاق ندبا واستحبابا وحثما وإيجابا والزجر عن الفواحش وما يخالف المعاني تحريما وحظرا وكرهية"⁽⁴³⁾.

ولما كان الإنسان ميالاً بطبعه إلى نيل الحظوظ واقتناص الشهوات راعى الشارع الحكيم هذا الجانب في مقاصده فهياً له سبل ضمانها. جاء في الكتاب السابق: "لكن الله تعالى فطر الجبال على التشوف والشهوات، وناط بقاء المكلفين ببلغة وسداد، فتعلقت التكليف من هذه الجملة بالمحافظة على تمهيد المطالب والمكاسب، وتميز الحلال عن الحرام وتهذيب مسالك الأحكام على فرق الأنام فجرت الدنيا من الدين مجرى القوام والنظام من الذرائع إلى تحصيل مقاصد الشرائع"⁽⁴⁴⁾.

ولارتباط مفهوم المصالح بمقاصد الشرع العامة، فقد ذهب جمهور الأصوليين إلى أن مصالح المكلفين تمثل عنصراً محورياً فيها، قال

(41) يقال : انقصد السيف إذا انكسر* وتقصد إذا تكسر. تنتظر هذه المعاني في : مقاييس اللغة 95/5 - 96 والمفردات 404 - 405.

(42) لسان العرب 97/3.

(43) الغيائي 181.

(44) نفسه 180 - 181.

الغزالي معرّفا المصلحة "لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشارع"⁽⁴⁵⁾.

وجاء في كتاب قواعد الأحكام : "ومعظم مقاصد القرآن : الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفسد وأسبابها"⁽⁴⁶⁾ كما ذكر الشيخ ابن عاشور أن "مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في نوع خاص من أحكام الشريعة فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة"⁽⁴⁷⁾.

ولم يخالف الشاطبي غيره فيما ذهبوا إليه حيث ذكر : "أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا"⁽⁴⁸⁾. وقال في موطن آخر : "إن المعلوم من الشريعة أنها شرعت لمصالح العباد، فالتكليف كله إما لدرء مفسدة وإما لجلب مصلحة أو لهما معا"⁽⁴⁹⁾.

هذا عن معنى المقاصد في الاستعمال الشائع لها، وبقي أن أبحث في المعاني الأخرى الناتجة عن تنوع صيغها وتعدد إضافاتها.

(45) المستصفى 286/1 - 287.

(46) قواعد الأحكام 8/1.

(47) مقاصد الشريعة 51.

(48) الموافقات 6/2.

(49) نفسه 199/1.

مفهومها عند الشاطبي

ضمن أبو إسحاق - كعادته - على القارئ ببيان معنى المقاصد لغة واصطلاحاً، واكتفى في بعض المواطن بالإشارة إلى المراد بمصطلح القصد المضاف إلى الشارع وقال : "فإذا رأيت في هذا التقييد إطلاق لفظ القصد وإضافته إلى الشارع فإلى معنى الإرادة التشريعية أشير وهي أيضاً إرادة التكليف"⁽⁵⁰⁾.

بيد أن هذا القدر من البيان لا يبلغ بالمرء مبلغ الإحاطة بمفهومه أو الاطمئنان إلى أن ذلك هو المراد منه، لذلك سأعمل على تتبع معناه بالنظر إلى صيغه ومواضع استعماله:

1) مفهومها بالنظر إلى صيغها :

إن الإقدام على تتبع صيغ المادة والنظر في مواقعها أمر لا يخلو من صعوبة ومع ذلك فقد وطدت العزم وشرعت في استقراء هذا المصطلح في رحلة ممتعة مع كتاب الموافقات فكانت النتيجة أن توصلت إلى أن مادة "ق. ص. د." فيه تكاد لا تخرج عن الصيغ الآتية:

أ - المقاصد :

المقاصد جمع مفردة مقصد، وهو مصدر ميمي لفعل قصد وهو "اسم جامد يدل على حدث مجرد عن الزمان والمكان ولكن فيه ميماً زائدة تفرقه عن المصدر الطبيعي، تفيد هذه الميم قوة الدلالة والتأكيد"⁽⁵¹⁾.

(50) الموافقات 121/3 - 122.

(51) الكامل في النحو 324.

وقد تكرر استعمال هذا المصطلح بصيغتي المفرد والجمع
وبتراكيب مختلفة⁽⁵²⁾.

- فالمقصد الشرعي من وضع هذه الشريعة هو "إخراج المكلف
عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد الله
اضطرارا"⁽⁵³⁾.

كما أن مراعاة قصد الشارع يمثل ضابطا لمعرفة المصالح
المعتبرة لأنه "لا يقال : يلزم على هذا اعتبار كل مصلحة موافقة لمقصد
الشارع أو مخالفة وهو باطل لانا نقول : لا بد من اعتبار الموافقة لقصد
الشارع لأن المصالح إنما اعتبرت مصالح من حيث وضعها الشارع
كذلك"⁽⁵⁴⁾.

ب - القصد :

القصد مصدر لفعل قصد جاء في شرح ابن عقيل (ت 769 هـ)
"الفعل الثلاثي المتعدي يجيء مصدره على "فعل" قياسا مطردا نص على
ذلك سيبويه في مواضع فنقول : رددا وضرب ضربا وفهم
فهما"⁽⁵⁵⁾.

(52) تنظر هذله الصيغ في التراكيب الآتية :

- مقاصد الشريعة الموافقات 1/21 و 8/2

- مقاصد المكلفين نفسه 3/169.

- المقاصد الأصلية نفسه 1/243.

- المقاصد التابعة نفسه 1/244.

- مقاصد العرب نفسه 2/88.

- مقاصد المتكلمين نفسه 2/66.

(53) الموافقات 2/168.

(54) نفسه 1/41.

(55) شرح ابن عقيل 2/123.

وقد استعمل الشاطبي هذا اللفظ بصيغتيه المصدرية والفعلية وبتراكيب أخرى⁽⁵⁶⁾ والمعنى الجامع لها هو أم الشيء ونيته والتوجه إليه.

فما يعنيه لفظ قصد في إطار نسبته إلى الشارع هو إرادته التشريعية التكليفية⁽⁵⁷⁾.

وما يعنيه في إطار نسبته إلى المكلف هو "أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع"⁽⁵⁸⁾ وإصابة المجتهد في اجتهاده منوطة بمدى موافقته لقصد الشارع قال أبو إسحاق: "إن الإصابة إنما هي بموافقة قصد الشارع وإن الخطأ بمخالفته"⁽⁵⁹⁾.

ج - القاصد :

ورد المصطلح بصيغة اسم الفاعل في مواطن متعددة⁽⁶⁰⁾ وقد بينت أن قصد الشارع العام هو ضمان مصالح الناس ودرء المفساد عنهم فهو

(56) ينظر المصطلح في التراكيب الآتية :

— القصد الأمر الموافقات 205/1.

— القصد الأصلي نفسه 67/1.

— القصد الامتثال نفسه 196/1.

— القصد التشريعي نفسه 29/2.

— القصد التكليفي نفسه 197/1.

— قصد العبد نفسه 211/1.

— قصد العرب نفسه 292/3.

(57) الموافقات 121/3 — 122.

(58) نفسه 331/2.

(59) نفسه 127/4.

(60) تنظر هذه الصيغ في التراكيب الآتية :

— قاصد لوقوع المسببات الموافقات 195/1.

— قاصدا لإقامة مصالح الدنيا نفسه 48/2.

— قاصدا لمقتضى الدليل نفسه 135/4.

— غير قاصد نفسه 150/1.

بذلك قاصد تحقيق هذه المصالح "في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال"⁽⁶¹⁾ لذلك حق على كل مكلف أن يكون قصده موافقا لقصود الشارع، وأن يهتدي أثناء نظره أو تخيره الأقوال بالدليل المرشد إلى هذا القصد" فلا يخير إلا بشرط أن يكون في تخيره في العمل بأحد الدليلين قاصدا لمقتضى الدليل المذكور لا قاصدا اتباع هواه فيه، ولا لمقتضى التخيير على الجملة"⁽⁶²⁾.

د - المقصود :

جاء هذا اللفظ بصيغة اسم المفعول⁽⁶³⁾ للدلالة على الشيء المتوجه إليه بالقصد.

ومقصود الشارع العام من وضع هذه الشريعة هو "إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله"⁽⁶⁴⁾، كما أن المقصود من الخطاب الموجه إلى المكلفين هو تحقيق مصالحهم بتفهم مضمون ما وجه إليهم، جاء في الموافقات : "المقصود الشرعي من الخطاب الوارد على المكلفين تفهم ما لهم وما عليهم مما هو مصلحة لهم في دنياهم وآخرتهم"⁽⁶⁵⁾.

(61) الموافقات 37/2.

(62) نفسه 135/4.

(63) ينظر المصطلح في التراكيب الآتية : - المقصود الأصلي الموافقات 67/2.

- المقصود التبعية نفسه 407/2.

- المقصود الأعظم نفسه 77/2.

- مقصود الاعتبار نفسه 28/2.

- مقصود الخطاب نفسه 83/2.

- مقصود الشارع نفسه 44/1.

- مقصود المتكلم نفسه 411/3.

- المقصودون نفسه 270/3.

(64) الموافقات 262/4.

(65) نفسه 344/3.

ومقصوده من وضع الرخص هو رفع الحرج عنهم ف "مقصود الشارع من مشروعية الرخصة الرفق بالمكلف عن تحمل المشاق" (66). فهذه الصيغ تدل في مجملها على أن مقصود الشارع العام هو المحافظة على ما يحقق مصالح العباد في الدارين.

هـ - التقصيد :

ورد المصطلح بهذه الصيغة مجردا عن "أل" في موطن واحد من الموافقات (67).

والتقصيد مصدر لفعل قصد المضعف العين (68) ومعناه أن يجتري المفسر على تعيين قصد الشارع من غير مستند معتبر، وقد استعمله الشاطبي في معرض حديثه عن حظر تفسير القرآن بالرأي الذي لا يستند صاحبه إلى أصل شرعي لأن في ذلك تطاولا على مراد الله تعالى فهو "تقصيد منه للمتكلم، والقرآن كلام الله، فهو يقول بلسان بيانه: هذا مراد الله من هذا الكلام، فليثبت أن يسأله الله تعالى من أين قلت عني هذا؟" (69).

ومن تتبع هذه الصيغ يتبين أنها جاءت في الموافقات بمعان متعددة لها تعلقان :

— أحدهما : من جانب التقسيم والثاني من جانب السياق والاستعمال، وسيظهر من خلال بحث كل جانب حضور منهج الشاطبي القائم على النظر إلى القضايا نظرة شمولية يميز فيها بين ما هو أصلي وما هو تبعي. فماذا عن مفهومها باعتبار جانب التقسيم؟

(66) نفسه 341/1.

(67) نفسه 424/3.

(68) شرح ابن عقيل 2/123.

(69) الموافقات 424/3.

2) مفهومها باعتبار جانب التقسيم :

إنه بإمعان النظر في معنى مادة ق. ص. د. في جانبها التقسيمي يلاحظ ابتداء اعتماد قسمين متقابلين: أحدهما يرجع إلى الشارع والآخر إلى المكلف "فليس المراد بالتكليف إلا مطابقة قصد المكلف لقصد الشارع"⁽⁷⁰⁾ وما يرجع إلى جهة الشرع يتضمن أربعة أنواع:
- أحدها : يتعلق بقصد⁽⁷¹⁾ الشارع من وضع الشريعة ابتداء، وقصده هنا يتعلق ب:

الحكم والمعاني المتضمنة لمصالح الخلق في المعاش والمعاد، وقد وظف في هذا النوع مجموعة من المصطلحات المتقابلة، كالمقاصد الأصلية والمقاصد التابعة، والمقاصد الضرورية والمقاصد التكميلية، وخصها بثلاث عشرة مسألة، تناول فيها أهم القضايا التي تعبر عن قصد الشارع في المحافظة على مصالح الناس، ودرء المفاسد عنهم في الدارين.

فذكر في المسألة الأولى أن : "تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام أحدها أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجية والثالث أن تكون تحسينية"⁽⁷²⁾.
وعرض في المسألة الرابعة لعلاقة هذه المراتب ببعضها، فذهب إلى أن المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية، وانتهى إلى نتائج أهمها:

- إن اختلال الضروري يلزم عنه حتما اختلال الحاجي والتحسيني، فإذا ارتفع مثلاً أصل الصلاة، ارتفعت معه الطهارة

(70) الموافقات 197/1.

(71) منعلق القصد هنا راجع إلى الإرادة التشريعية التكوينية تمييزاً له عن القصد الخلقى القدري "الذي لا حجة فيه للعبد وهو الموضوع على وفق الإرادة التي لا مرد لها" ينظر الموافقات

126/4 - 127.

(72) الموافقات 8/2.

والوضوء والركوع وما هو في مرتبة الحاجي كالقصر والقعود، أو في رتبة التحسيني كالطيب واختيار المكان وما أشبه.

- إن اختلال الحاجي أو التحسيني لا يلزم عنه اختلال الضروري بإطلاق "مثال ذلك: الصلاة إذا بطل منها الذكر أو القراءة أو التكبير أو غير ذلك مما يعد من أوصافها لأمر لا يبطل أصل الصلاة"⁽⁷³⁾.

وانتهى إلى أن "المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة هو الأول منها وهو قسم الضروريات، ومن هنالك كان مراعى في كل ملة بحيث لم تختلف فيه الملل كما اختلفت في الفروع، فهي أصول الدين وقواعد الشريعة وكليات الملة"⁽⁷⁴⁾.

وقد ترتب عن مراعاة هذه المراتب في المقاصد تقسيمها في الجملة إلى قسمين كبيرين هما: مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة. جاء في الموافقات:

"المقاصد الشرعية ضران : مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، فأما المقاصد الأصلية فهي التي لاحظ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة، وإنما قلنا: إنها لاحظ فيها للعبد من حيث هي ضرورة لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة... أما المقاصد التابعة فهي التي روعي فيها حظ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات وسد الخلات"⁽⁷⁵⁾.

بقي أن أشير إلى أنه لما كان مقصود الشارع هو المحافظة على مصالح المكلفين، فقد خص بعض المسائل للكلام عنها، فتحدث في المسألة الخامسة عن نسبيتها، وذكر أنه قلما يتمحض وجه المصلحة أو المفسدة في حالة معينة لذلك "قال المصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتقاد فهي المقصودة شرعاً... وكذلك

(73) نفسه 20/2.

(74) نفسه 25/2.

(75) نفسه 176/2 - 179.

المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتیاد فرفعها هو المقصود شرعاً⁽⁷⁶⁾.

وبتبع طريقته في بحث هذا النوع من المقاصد، يظهر - بالإضافة إلى معالجتها من جهة مقابلتها لمقاصد المكلفين - أنه عمد إلى بيان أصليها وتابعها، ورتب نظره فيها على ما علم من مذهبه في عرضها حسب أهميتها.

فالضروري أولى في التقديم من الحاجي، والحاجي أحق في الاعتبار من التحسيني، والمحافظة على الدين في الضروري مقدم على المحافظة على النفس، وهذه مقدمة على العقل وهكذا..

- أما النوع الثاني، فيتعلق ببيان قصد الشارع من وضع الشريعة للإفهام، ولفظ القصد هنا يتخذ معاني بعضها يتعلق بالشارع والآخر بالمكلف.

فقصد الشارع في تنزيل الشريعة وفق معهود الخطاب العربي تستفاد منه أمور منها :

- إقامة الحجة على المخاطبين ليلاً يخرجوا "عن مقتضى التعجيز بقولهم: هذا على غير ما عهدنا، إذ ليس لنا عهد بمثل هذا الكلام من حيث أن كلامنا معروف مفهوم عندنا، وهذا ليس بمفهوم ولا معروف،

(76) نفسه 26/2 - 27.

أما إذ خرجت المصلحة أو المفسدة عن حكم الاعتیاد كأكل الميتة للمضطر، وقطع اليد المتأكلة وقلع الضرس الموضع وعامة العقوبات والحدود ففي المسألة نظر آخر حيث تطبق عليه قواعد أخرى كـ "الضرر يزال" و"الضرر لا يزال بأكثر منه" و"الضرورة تقدر بقدرها" و"دفع المفسد أكد من جلب المصالح" و"إذا اجتمع ضرران ارتكب أخفهما".
وإذا ثبت هذا انبنى عليه قواعد منها : أنه لا يستمر إطلاق القول بأن الأصل في المنافع الإذن وفي المضار المنع... إذ لا يكاد يوجد انتفاع حقيقي ولا ضرر حقيقي وإنما عامتها أن تكون إضافية" الموافقات 40/2.

وجاء في قواعد الأحكام 7/1.
"واعلم أن المصالح الخالصة عزيزة الوجود فإن المأكول والمشرب والملابس والمناكب والمراكب والمساكن لا تحصل إلا بنصب مقترن بها".

فلم تقم الحجة عليهم به، ولذلك قال سبحانه: (ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا: لولا فصلت آياته، آعجمي وعربي) (77) (78).

- ومنها : تعميم فهم الشريعة، وتنزيلها وفق الإدراك الجمهوري العام. جاء في الموافقات:

"إنما يصح في مسلك الإفهام والفهم ما يكون عاما لجميع العرب، فلا يتكلف فيه فوق ما يقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعاني فإن الناس في الفهم - وتأتي التكاليف فيه - ليسوا على وزن واحد ولا متقارب إلا أنهم يتقاربون في الأمور الجمهورية وما والاها" (79).

وقصد المكلفين في تصريح أساليبهم مراعى في الخطاب القرآني ومن ثم كان لا بد "في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه" (80). والعرب كما مر "لا تقصد التدقيقات في كلامها ولا تعتبر ألفاظها كل الاعتبار إلا من جهة ما تؤدي المعاني المركبة" (81).

وقد انبنى على قوله بالمعاني المركبة التفاته إلى المعاني المفردة وخلص إلى أن "المعنى الإفرادي قد لا يعبا به إذا كان المعنى التركيبي مفهوماً دونه" (82).

كما انبنى على ذلك تمييزه بين المعنى الأصلي والمعنى التبعية، وانتهى إلى أن المعاني الأصلية هي المعول عليها في استفادة الأحكام، إلا أنه قد يكون للمعاني التبعية دلالات زائدة تتعلق ببعض الآداب الشرعية

(77) فصلت 43.

(78) الموافقات 71/2.

(79) نفسه 85/2.

(80) نفسه 82/2.

(81) نفسه 410/3.

(82) الموافقات 87/2.

لا من جهة الوضع بل من جهة التأسي والتأدب بأداب القرآن فلا بد من الالتفات إليها⁽⁸³⁾.

- والنوع الثالث يرجع إلى قصد الشارع من وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها.

ولفظ القصد في هذا النوع يراد به أمران :

- أحدهما : قصد الشارع إلى رفع الحرج والمشاق عن المكلفين وذلك بمراعاة قدراتهم وتجنب تكليفهم بما لا يطاق، والدليل على ذلك: تضافر الآيات القرآنية والنصوص الحديثية عليه. قال تعالى: (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها)⁽⁸⁴⁾ وقال سبحانه: (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر)⁽⁸⁵⁾ وقال أيضا: (وما جعل عليكم في الدين من حرج)⁽⁸⁶⁾.

وعن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم: دخل عليها وعندها امرأة قال: من هذه؟ قالت: فلانة تذكر من صلاتها، قال: مه عليكم بما تطيقون فوالله لا يمل الله حتى تملوا⁽⁸⁷⁾.

- والثاني : قصد الشارع إلى توخي الوسطية في الامتثال للأحكام فهي "جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الأوسط الأعدل الأخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال بل هو تكليف جار على موازنة تقضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال"⁽⁸⁸⁾.

وقد تولد عن هذا القصد قصد آخر يتعلق بضمان المداومة على التكليف واستمرار القيام بها ف"لأجل الدخول في العمل على قصد

(83) ينظر تفصيل هذا في المقدمة الخامسة من هذا النوع. الموافقات 95/2.

(84) البقرة 285.

(85) البقرة 184.

(86) الحج 76.

(87) فتح الباري 101/1.

(88) الموافقات 163/2.

الاستمرار وضعت التكاليف على التوسط وأسقط الحرج ونهي عن التشديد⁽⁸⁹⁾.

ولبيان ارتباط هذا القصد بمنهجه العام أشير إلى أنه نص على اعتباره في الكليات الشرعية "فإذا نظرت في كلية شرعية فتأملها تجدها حاملة على التوسط، فإن رأيت ميلا إلى جهة طرف من الأطراف فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر"⁽⁹⁰⁾.

- النوع الرابع والأخير في هذا القسم يتعلق ببيان قصد الشارع من دخول المكلف تحت أحكام الشريعة. والمعنى الجامع للفظ القصد في هذا النوع هو إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا⁽⁹¹⁾.

ولكي يصدق عليه أنه ممثل لشرع الله لا بد أن يتجرد أولا عن أهوائه، وأن يستجيب لمقتضيات العبادة بصفة شخصية، لذلك أثار في هذا النوع مسألة النيابة، وذكر أن المطلوب الشرعي ضربان:

- أحدهما : يتعلق بالعادات والثاني بالعبادات، وذهب إلى أن النيابة جائزة في الأول ممنوعة في الثاني، وانتهى إلى أن التعبدات "الشرعية لا يقوم فيها أحد عن أحد ولا يغني فيها عن المكلف غيره، وعمل العامل لا يجتزئ به غيره، ولا ينتقل بالقصد إليه، ولا يثبت إن وهب ولا يحمل إن تحمل، وذلك بحسب النظر الشرعي القطعي نقلا وتعليلا"⁽⁹²⁾ واستدل على صحة هذه الدعوى بجملة أمور ذيلها ببعض الاعتراضات التي أجاب عنها جملة وتفصيلا⁽⁹³⁾ انتهى الكلام عن النوع الرابع من القسم الأول. فماذا عن القسم الثاني؟

(89) الموافقات 2/243.

(90) نفسه 2/127.

(91) نفسه 2/168.

(92) نفسه 2/228.

(93) نفسه 2/228.

عرض الشاطبي لهذا القسم كطرف مقابل لقصد الشارع في اثنتي عشرة مسألة دارت مواضعها حول ضرورة اعتبار قصد المكلف في مختلف تصرفاته العادية والتعبدية انطلاقاً من أن "الأعمال بالنيات" (94) والمقاصد معتبرة في التصرفات في العبادات والعادات" (95)، ومن أن العمل إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكاليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها كفعل النائم والغافل والمجنون" (96).

فافظ القصد في هذا النوع يعني النوايا التي تنقذ في نفس المكلف والتي يحدد بها الأهداف التي يتوخاها من عمله وهو نوعان:

- أحدهما: قصد الامتثال (97) وهو متعلق القصد الأصلي وشرطه أن يكون قصد المكلف في العمل موافقاً لقصد الشارع في التشريع ف"كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل" (98).

- والثاني: قصد نيل الحظوظ واقتناص الشهوات وهو متعلق القصد التبغي، وشرطه أن لا يكون "قصد المكلف في نيل الحظوظ منافياً لقصد الشارع الأصلي" (99).

والمأمل في طريقة عرضه لهذه المقاصد يجدها تقوم على محاولة النظر إليها بحسب تعلقها بالمكلفين كنوايا، وبحسب ما تقضي إليه كمالات، لذلك أرفق هذا القسم بأربعة مباحث نفيسة: خصص الأول لبيان

94) مطلع حديث ذكره البخاري عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "الأعمال بالنية ولكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه" فتح الباري 135/1.

95) الموافقات 223/2.

96) نفسه 224/2.

97) نفسه 211/1.

98) نفسه 333/2.

99) نفسه 224/2.

أوجه العلاقة بين قصد المكلف وما ينتج عنه من فعل أو ترك، وهاهنا أربعة احتمالات:

- أحدها : أن يكون القصد موافقا والفعل أو الترك كذلك مثل أداء الواجبات واجتناب المنهيات وهذا لا إشكال في صحته.

- والثاني : أن يكون القصد مخالفا والفعل أو الترك كذلك، مثل : ترك الواجبات وفعل المحرمات، وهذا أيضا ظاهر الحكم.

- والثالث : أن يكون القصد مخالفا والفعل أو الترك موافقا، كمن صلى رياء أو لنيل حظوة أو جاه، فهو آثم لأنه : "جعل الموضوعات الشرعية التي جعلت مقاصد وسائل لأمر آخر لم يقصد الشارع جعلها لها" (100).

- والرابع : أن يكون القصد موافقا والفعل أو الترك مخالفا كمن تذرع في تدينه بأسباب الابتداع وشوائب المستحدثات فهو وإن كان قصده التدين إلا أن تنطعه صير عمله من قبيل ما لا يرضى شرعا.

وخصص الثاني لبيان ما ينشأ عن ذلك من إضرار بالغير أو

عدمه:

فإذا كان الفعل أو الترك الناتج عن قصد المكلف لا يلحق ضررا بالآخرين "بقاق على أصله من الإذن ولا إشكال فيه ولا حاجة إلى الاستدلال عليه لثبوت الدليل على الإذن ابتداء" (101). وإذا نتج عنهما إلحاق ضرر بالآخرين ففيه تفصيل: فإن كان ذلك منه عن قصد "فلا إشكال في منع القصد إلى الإضرار من حيث هو إضرار لثبوت الدليل على أن "لا ضرر ولا ضرار" (102) في الإسلام" (103).

(100) الموافقات 339/2.

(101) نفسه 349/2.

(102) المسند للإمام أحمد 327/5.

(103) الموافقات 349/2.

وإن كان ذلك عن غير قصد فتدخله اعتبارات بعضها راجع إلى عموم هذا الضرر أو خصوصه، وبعضها راجع إلى قطعية حصوله أو ظنيته. وأحكام هذا مبسطة في الموافقات⁽¹⁰⁴⁾.

- وخصص الثالث لبيان العلاقة بين قصد المكلف وفعله أو تركه من جهة، وبين ما يترتب عنهما من أحكام شرعية من جهة أخرى، وربطه بموضوع المآلات حيث خصص المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد للحديث عنها في خمس قواعد⁽¹⁰⁵⁾ إلا أنه اكتفى في كتاب المقاصد بقاعدة الحيل كنموذج بين به طبيعة هذه العلاقة.

لذلك تعين على المجتهد أن لا يحكم على "فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل"⁽¹⁰⁶⁾.

- وخصص الرابع لبيان أحوال تعلق الثواب أو عدمه بمقاصد المكلفين، وصور له أربع حالات :

- إحداها : أن يعزى الفعل أو الترك عن القصد كلية، فحيث لا نية لا ثواب ولا عقاب كما هو الحال في الغفلة والنوم.

- والثانية : أن يتعلق القصد بجهة تحصيل الحظوظ الشخصية مجردة "فهذا أيضا لا ثواب له على ذلك كالأول"⁽¹⁰⁷⁾.

- والثالثة : أن يتعلق القصد بجهة الموافقة على سبيل الحاجة والاضطرار "كالقاصد لنيل لذاته من المرأة الفلانية، ولما لم يمكنه بالزنى لامتناعها أو لمنع أهلها عقد عليها عقد نكاح ليكون موصلا إلى ما قصد،

(104) نفسه 349/2.

(105) وهي الذرائع والحيل ومراعاة الخلاف والاستحسان تضاف إليها قاعدة التحفظ في طلب المصلحة. تنظر الموافقات 194/4 إلى 210.

(106) الموافقات 194/4.

(107) نفسه 297/1.

فهذا أيضا باطل بالإطلاق الثاني لأنه لم يرجع إلى حكم الموافقة إلا مضطرا⁽¹⁰⁸⁾.

- والرابعة : أن يتعلق القصد بجهة الموافقة اختيارا كالقائم بالتكاليف على جهة الانقياد أو "كالفاعل للمباح بعد علمه بأنه مباح"⁽¹⁰⁹⁾.
وبإمعان النظر فيما ورد عنده بشأن المقاصد، يمكن ملاحظة الآتي:

أ - بحثه لها من جانبيها : الشرعي والبشري
ب - جعله المقاصد الشرعية حاكمة على البشرية، فهي الموجهة لها، إذ لا اعتبار لما هو بشري إلا إذا كان موافقا لما هو شرعي "فليس المراد بالتكليف إلا مطابقة قصد المكلف لقصد الشارع"⁽¹¹⁰⁾.
ج - تيسيره سبل التعرف على المقاصد الشرعية بما نص عليه من مسالك علمية، ومحاولة ضبط ما يعين على الاقتراب من المقاصد البشرية لأن حقيقتها محجوبة عنا، معروفة عند صاحبها، وأمرها موكل إلى الله تعالى.
ومسألة التوصل إلى معرفة القصد البشري تحف بها صعوبات أخرى:

- منها : اتحاد القصد وتعددده : فمن المتحد ما هو موافق كالدخول في العبادة قصد الامتثال فقط ومنه ما هو مخالف كشراء الخمر لشربها.
- ومن المتعدد : اجتماع قصدين موافقين كالدخول في العبادة قصد الامتثال وإعطاء القدوة للأهل والولد.
- ومنه اجتماع قصدين مخالفين : كشراء الخمر للشرب والاتجار بها.

(108) نفسه 298/1.

(109) نفسه 298/1.

(110) نفسه 197/1.

— ومنه اجتماع قصدين أحدهما موافق في الحال، والآخر مخالف في المآل كبيع صور بيوع الآجال.

— ومنها تغير القصد كالدخول في العمل بقصد مخالف ثم العدول عنه لندم أو غيره واستبداله بقصد آخر.

— ومنها النظر في قصد القصد لأن تعاطي الأعمال الشرعية قد يكون القصد إليها موجهًا بقصد آخر، وهاهنا صورتان:

— أولاهما : أن يكون قصده الظاهر من الفعل أو الترك موافقًا لقصده إليه بالاختيار كالفاعل أو المخجم بقصد الامتثال.

— والثانية : أن يكون قصده الظاهر من الفعل أو الترك موافقًا لقصده إليه بالاضطرار كما في مثال اللجوء إلى النكاح بقصد الاضطرار كما تقدم⁽¹¹¹⁾.

ويبدو أن بحث الشاطبي لمقاصد المكلفين من خلال علاقتها بالأفعال والتروك، ومن خلال ما يترتب عنها من إضرار بالغير وعدمه، ومن خلال ما يترتب عنها من أحكام شرعية في الحال والمآل مشعر بهيمنة منهجه وجودة تدقيقاته الشيء الذي جعلني أطمئن إلى أن جهوده في البحث المقاصدي فاقت ما هو مقرر عند غيره كالمناطقة الذين جرت عاداتهم في بحث مسائلهم على مقتضى أعمال الفكر وتقليب النظر، لذلك جاء حديثهم عنه موسومًا بطابع التجريد محفوفًا بتعدد الأقوال وكثرة الافتراضات، وأهم ما وجهوا به دراستهم هو:

ربطه بالفعل البشري إذ "لا بد لإيضاح مفهوم القصد من تبيان خصائصه المنطقية العامة، وتحديد علاقتها بمفهوم الفعل البشري"⁽¹¹²⁾.

(111) ينظر المثال في الموافقات 298/1.

(112) المجلة العربية للعلوم الإنسانية، مقال: دراسة في القصد: المنطق والانطولوجيا لشفقة بستكي ص 143 العدد 10 المجلد 3 جامعة الكويت.

كما ظهر في حديثهم عنه اتجاهان :

- أحدهما : استعدادي له علاقة بما هو خارجي يرى أصحابه أن "توفر ظاهرة القصد لا يعني أكثر من مجرد توفر استعدادي لدى الشخص القاصد بحيث إنه إذا توفرت الظروف الملائمة فأن الشخص القاصد يقوم بالفعل المقصود إذا لم يغير رأيه، ولم يمنع من القيام به" (113).

- والثاني : سيكولوجي داخلي، يرى أصحابه "أن النية عبارة عن حالة سيكولوجية تحدث بالفعل، ويدركها الشخص القاصد، ويتم تعريف القصد على أنه حالة سيكولوجية بسيطة غير قابلة للتحليل، وهي تمتد لفترة زمنية ما وتنتج نحو القيام بفعل ما، وللقصد بحسب هذا التعليل علاقات سببية بالوقائع السيكلوجية الأخرى مثل الرغبات والمعتقدات التي يتصف بها الشخص القاصد في فترات زمنية مختلفة، إلا أن الارتباط بينهما ليس ضروريا وذلك لاستقلال القصد عن الرغبة والاعتقاد من جهة أخرى" (114).

وبإزالة الفكر فيما سبق يتضح أن البحث المقاصدي عند الشاطبي اتسم بالشمولية والواقعية.

- بالشمولية لأنه نظر إليها في جانبيها الشرعي والبشري، وعمل على نظمها في سلك الموافقة التي يتحقق بها مفهوم المحافظة على مصالح الناس في الدارين. وقد قدمت في ثنايا البحث مجموعة من المعطيات هي بحاجة إلى دراسة مستقلة لا شك أن البحث فيها سيسفر عن نتائج مهمة في بابها، كالقصد الأول والقصد الثاني والقصد الاختياري والقصد الاضطراري وقصد الحال وقصد المآل واتحاد القصد وتعدد أو تغييره.

(113) نفسه 157.

(114) نفسه 158.

- كما اتسم بحثه بالواقعية لأنه قرن حديثه عنها بالأفعال والتروك البشرية، ونظر بها إلى أحوال الناس وعاداتهم، لذلك نادى أثناء إجراء الأدلة باستحضار قصد الشارع وقصد المكلف ومراعاة خصوصيات الأحوال وظروف التطبيق وناطه باستحضار المصالح التي تضمنتها أحكام هذه الشريعة المباركة.

هذا عن مفهوم المقاصد باعتبار جانب التقسيم. فماذا عن جانب الاستعمال؟

(3) مفهومها باعتبار جانب الاستعمال :

إن المتتبع "لمادة (ق. ص. د) في جانبها الاستعمالي يلاحظ بالإضافة إلى الإطلاقات السابقة أن هناك معاني أخرى تؤخذ من مواقع الاستعمال وتعدد الإضافات، لذا سأعمل على تتبعها في سياقاتها حتى يتيسر أمر الإلمام بها ويتنوع دلالاتها.

وبالرغم من تعدد المواقع والمتعلقات، فإنه بالإمكان رصدها وفق اختيار يراعى فيه جانب التقابل أو التقارب، وقد توصلت - مع صعوبة ذلك الاختيار - إلى الصيغ الاستعمالية الآتية:

أ - القصد الخلقي والقصد التشريعي :

والمقصود بالخلقي : القدري التكويني⁽¹¹⁵⁾ المتعلق بالإرادة والعلم الأزليتين، والبحث فيه بهذا الاعتبار من قبيل ما لم يحث الشارع على الخوض فيه، لأنه لا ينبني عليه عمل ولا يرتبط به تكليف إلا على وجه التسليم والإيمان به.

(115) الموافقات 2/29.

أما القصد التشريعي فيتعلق بالإرادة التشريعية وهي إرادة التكليف، فهو قصد مصالحي بناء على "أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا"⁽¹¹⁶⁾. جاء في الموافقات: "فإذا رأيت في هذا التقييد إطلاق لفظ القصد وإضافته إلى الشارع فإلى معنى الإرادة التشريعية أشير وهي أيضا إرادة التكليف"⁽¹¹⁷⁾.

ب - قصد الشارع وقصد المكلف :

قصد الشارع - كما مر - هو إرادته التكليفية وما يرتبط بها من مصالح معتبرة.

وقصد المكلف في العبادة هو الدخول فيها بنية الامتثال والانقياد لحكم الله وشرعه، بناء على أن الأعمال بالنيات، وأن العمل "إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها كفعل النائم والغافل والمجنون"⁽¹¹⁸⁾.

وعلاقة القاصدين في الموافقات علاقة أصل بفرع وحاكم بمحكوم عليه "فليس المراد بالتكليف إلا مطابقة قصد المكلف لقصد الشارع"⁽¹¹⁹⁾. و"كل قصد ناقض قصد الشارع فباطل"⁽¹²⁰⁾ وهذا لا يعني أن قصد المكلف يجب ألا يتعلق إلا بجهة الامتثال المجرد، لأن من مقاصد الشارع في التكليف تمكين المكلف من التمتع بالطيبات ونيل الشهوات ما لم يكن ذلك مما يؤدي إلى مناقضة قصد الشارع الأصلي.

(116) نفسه 6/2.

(117) نفسه 121/3 - 122.

(118) نفسه 224/2.

(119) الموافقات 197/1.

(120) نفسه 215/1.

ج - المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة :

فالأصلية : هي "التي لاحظ فيها للمكلف وهي الضروريات
المعتبرة في كل ملة، وإنما قلنا لاحظ فيها للعبد من حيث هي ضرورية
لأنها قيام بمصالح عامة مطلقه لا تختص بحال دون حال ولا بصورة
دون صورة" (121) وضابطها الدخول في العبادة بغرض الامتثال لـ "مجرد
الأمر والنهي" (122).

أما المقاصد التابعة "فهي التي روعي فيها حظ المكلف، فمن
جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع
بالمباحات وسد الخلات" (123).

د - القصد الأول والقصد الثاني :

ورد هذان القصدان في مواطن مختلفة :

- فمنها ما يرتبط بالأسباب وعلاقتها بمسبباتها ف"المسببات
بالنظر إلى أسبابها ضربان : أحدهما ما شرعت الأسباب لها إما بالقصد
الأول وهي متعلق المقاصد الأصلية أو المقاصد الأول أيضا، وإما
بالقصد الثاني وهي متعلق المقاصد التابعة" (124).

- ومنها ما يرتبط بدخول المكلف في العمل بقصدين، ومقياس
اعتبار "القصد الثاني إنما يثبت إذا لم يناقض القصد الأول، فإذا ناقضه لم
يكن مقصودا بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني" (125).

- ومنها ما يرتبط بدخول المكلف في العبادة بالقصد الأول وهو
مجرد الامتثال، وهذا لا يمنع تحصيل ما ينوبه بالقصد الثاني فكل : "ما

(121) نفسه 176/2.

(122) نفسه 198/2.

(123) نفسه 178/2 - 179.

(124) نفسه 243/1 - 244.

(125) نفسه 32/2.

ليس فيه للمكلف حظ بالقصد الأول يحصل له فيه حظ بالقصد الثاني من الشارع⁽¹²⁶⁾ ومثاله: أن المحافظة على الضروريات لاحظ فيها للمكلف من حيث هي مصالح عامة مطلقة، لكنها سبيل إلى حثه على رعي حظوظه بما يعود بالحفظ على تلك الضروريات.

-ومنها ما يرتبط باجتماع قصدين أولهما موافق في الحال، والآخر مخالف في المآل ومثاله في أصالة المنافع المحللة: شراء الأمة بقصد إسلامها للبغاء كسبا به، وشراء الغلام للفجور به، وشراء العنب ليعصر خمرا⁽¹²⁷⁾.

هـ - قصد المصلحة وقصد المناط :

وقصد المصلحة : يعني توصل المكلف إلى معرفة الغاية التي من أجلها شرع الحكم، وأكثر ما يقع هذا في الأحكام المرتبطة بالعادات، وقلمما يحصل في العبادات ف"التكاليف إذا علم قصد المصلحة فيها، فالمكلف في الدخول تحتها ثلاثة أحوال"⁽¹²⁸⁾ أعلاها : "أن يقصد امتثال الأمر فهم قصد المصلحة أو لم يفهم فهذا أكمل وأسلم"⁽¹²⁹⁾.

وقصد المناط يعني معرفة متعلقات الأحكام، والتمييز بين تفاريق العطل والأمارات "فالاجتهاد في الاستنباط من الألفاظ الشرعية يلزم فيه المعرفة بمقاصد ذلك المناط"⁽¹³⁰⁾ ولتعيين المناط مواضع مبسوبة في الموافقات⁽¹³¹⁾.

(126) نفسه 184/2.

(127) نفسه 185/3.

(128) نفسه 373/2.

(129) نفسه 374/2.

(130) نفسه 167/4.

(131) نفسه 81/3.

و - قصد الكلام وقصد المتكلم :

فقصد الكلام هو ما يؤخذ من مجموعه برد أوله على آخره، والنظر في مساقاته ومقتضيات أحواله - كما مر - وهو بهذا الاعتبار يعطي دلالات لا تؤخذ من مجرد المعاني المعجمية المجردة فقصد الكلام عنده لا يعني "تفسير اللغة"⁽¹³²⁾.

وقصد المتكلم يتعلق بالدلالة الأصلية، إذ المعاني في حقيقتها هي ما عناها العاني⁽¹³³⁾، ومن أجل إيصال هذه المعاني إلى متلقيها فقد يعتمد المتكلم إلى تقريب قصده بوجه من أوجه البيان⁽¹³⁴⁾.

ز - مقصد الشارع وقصد المجتهد :

إنه لا اعتبار لقصد المجتهد إلا إذا وافق وجهها من أوجه المقاصد الشرعية ف"المجتهدون لما كان قصدهم إصابة مقصد الشارع صارت كلمتهم واحدة وقولهم واحدا"⁽¹³⁵⁾.

ح - القصد الموافق والقصد المتحد :

القصد الموافق هو ما اعتبرت فيه جهة المقاصد الأصلية، وهذا يعني أن "العامل ما قصد قط إلا الامتثال والموافقة"⁽¹³⁶⁾ وشرط الامتثال أن يكون مقبولا شرعا لأن "قصد الموافقة مقيد بالامتثال المشروع لا بالمخالفة"⁽¹³⁷⁾.

(132) نفسه 84/2.

(133) جاء في التفسير الكبير للرازي 23/1 "الألفاظ تدل على المعاني لأن المعاني هي التي عناها العاني وهي أمور ذهنية".

(134) كالاستثناء الذي هو : "بيان لقصد المتكلم في عموم اللفظ ألا يتوهم السامع منه غير ما قصد" ينظر الموافقات 287/3.

(135) الموافقات 222/4.

(136) نفسه 343/2.

(137) نفسه 343/2.

وأما القصد المتحد، فهو من مشمول مقاصد الشريعة، فإليه تتوجه أنظار الناظرين، وإليه تنتهي مقاصد المجتهدين ف"الأقوال ليست بمقصودة لأنفسها، بل ليتعرف منها المقصد المتحد" (138).

هذا عن أهم المعاني المترتبة عن تتبع المادة في استعمالاتها وإضافاتها، وهذا لا يعني أنني أتيت على كل ما يتعلق بها لأن هناك استعمالات أخرى مثل:

مقصود الصيغ (139) ومقصود العبارة (140) ومقاصد المجتهد فيه (141) ومقصود المتكلم به (142) والقصد العربي (143) ومقاصد كلام العرب (144) وقصد الكلام (145) ومقصود الخطاب (146) والمقاصد الاستعمالية (147) والمقاصد العادية (148) وقصد الأصوليين (149) والمقصودون (150).

وبإجالتنا النظر في المعتمد الذي ارتضاه الإمام رحمه الله في عرض المقاصد، وكيفية تقسيمها نجده قد رام فيه وجها علميا مستمدا مما علم من مذهبه القائم على رعي الأولويات وإجراء التوابع على قانون المتبوعات.

وما ذهب إليه الدكتور طه عبد الرحمان من اقتراح يتعلق بإرجاع ما ورد عن أبي إسحاق إلى ثلاثة أقسام هي : القصد والقصود

(138) نفسه 222/4.

(139) نفسه 148/3.

(140) نفسه 410/3.

(141) نفسه 167/4.

(142) نفسه 411/3.

(143) نفسه 280/3.

(144) نفسه 347/3.

(145) نفسه 84/2.

(146) نفسه 83/2.

(147) نفسه 269/3.

(148) نفسه 187/3.

(149) نفسه 269/3.

(150) نفسه 270/3.

والمقاصد⁽¹⁵¹⁾ بحاجة إلى تأمل، لأن تدرج صاحب الموافقات في تلك القسمة له ما يبرره.

ووجهه أن تصديره لتلك الأنواع بمقاصد التي وضعها الشارع ابتداء يعتبر الأصل الذي تتعلق به أنظار المكلفين والموئل الذي يضمن النجاة للمخاطبين فكان البدء به مما يعين على معرفة المقصود والظفر بالمطلوب.

ولما كان لا سبيل إلى ذاك الظفر إلا بالفهم والبيان، جعل النوع الثاني متعلقا بقصد الشارع من وضع الشريعة للإفهام، وفيه تحدث عن ضروب التفهيم وسبل البيان وما يرتبط به من ضرورة الالتفات إلى عادات المنزل إليهم في اللسان.

فإذا تم له إمكان فهم ما بلغ إليه أصبح مطالبا بالانقياد لمقتضيات تلك الأحكام، فكان هذا محل النوع الثالث الذي عرض له في قصد الشارع من وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها.

يأتي بعده الحديث عن قصد الشارع من دخول المكلف في ذلك المقتضى وضابطه تجريد العبد من دواعي الهوى وتوجيهه للأخذ بموجبات التكليف.

وهذا آخر نوع ختم به الحديث عن المقاصد في جانبها الشرعي، يقابلها قصد المكلف الذي من أجله استمدت تلك الأقسام.

فإذا تم له معرفة المقاصد التي وضعها الشارع ابتداء، واستقام له أمر انبنائها على مصالح الخلق في المعاش والمعاد، تفضلا من الله وإنعاما وأدرك أن من لطفه سبحانه أن يسر أمر معرفتها بتنزيلها على

(151) تجديد المنهج في تقويم التراث ص 98: والمراد بالقصد عنده : المضمون الدلالي وهذا راجع إلى مقاصد وضع الشريعة للإفهام.

— أما القصور فمعناه عنده : المضمون الشعوري وهو راجع إلى مقاصد وضع الشريعة للتكليف ولمقاصدها في الامتثال وإلى مقاصد المكلف.

— أما المقاصد فمعناها عنده : المضمون القيمي وترجع إلى مقاصد وضع الشريعة ابتداء. ينظر تجديد المنهج 98.

معهود الخطاب وما جرت به أعراف اللسان، تبين أن القصد من وضع التكاليف هو إخراجها عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد له اضطرارا.

إذا أدرك ذلك علم أن المطلوب هو تنزيل مقاصده على وزان المقاصد الشرعية لأنها الحاكمة عليها جملة وتفصيلا.

وبهذا يعلم أن اختياره لهذه القسمة محكوم بتصوير عقلي يقتضي التدرج مما هو واجب المعرفة بالأصالة، ثم الانتقال إلى ما هو معين على تلك المعرفة بالتبع، لينتهي إلى مقاصد المكلفين باعتبارها طرفا لا يتحقق مفهوم الامتثال إلا بها.

انتهى الكلام عن الوجه المتعلق بمفهوم المقاصد وأقسامها وبقي أن أتكلم عن الجهة التي يصح أن نعتبر بها المقاصد أدلة على مدلولاتها.

منهجه في الدلالة المقاصدية

لعل السبب في صعوبة توجيه النظر إلى الجهة التي يمكن أن نعتبر بها المقاصد أدلة على مدلولاتها يرجع إلى تعدد صيغها وتراحم اعتباراتها.

- فبالنظر إلى ما يستدل به عليها تعتبر مدلولات لغيرها كالنصوص والاستقرارات. وفي الموافقات ما يعضد هذا النظر مثل:

"إن لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع"⁽¹⁵²⁾. ومثل: "ونصوص الشارع مفهومة لمقاصده بل هي أول ما يتلقى منه فهم المقاصد الشرعية"⁽¹⁵³⁾.

ولا يظن أن جعلها مدلولاً لغيرها من هذا الوجه، يسقط جهة اعتبارها أدلة من وجوه أخرى. جاء في كتاب المنحول:

"ونحن نجعل المصلحة تارة علماً على الحكم، ونجعل الحكم أخرى علماً عليها"⁽¹⁵⁴⁾. وجاء في مقاصد الشريعة لعلال الفاسي (ت 1395 هـ):

"والشريعة أحكام تنطوي على مقاصد، ومقاصد تنطوي على أحكام"⁽¹⁵⁵⁾.

وهذا يقوي إمكان انطواء النصوص الشرعية على مقاصد كلية كما في العزائم والعمومات⁽¹⁵⁶⁾، وشرطه فيها أن تتصف بال تكرار

(152) الموافقات 324/4.

(153) نفسه 388/2.

(154) المنحول 355.

(155) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ص 47.

(156) لأنها "راجعة إلى أصل في التكليف كلي لأنه مطلق عام على الأصالة في جميع المكلفين" ينظر الموافقات 323/1 - 324.

والانتشار وألا تقتزن بما يعود عليها بالكر والابطال كالنسخ والتخصيص والاحتمال.

كما يقوي إمكان انطواء المقاصد على أحكام نفرق بها بين الإقدام والاحجام ونميز بين الحلال والحرام.

- وبالنظر إليها كمعان مصلحة تعتبر طرقا دلالية لأن للعة موقعا في الدلالة على الجملة، ولأن مفهومها عند الشاطبي هو "المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنتها"⁽¹⁵⁷⁾. جاء في شفاء الغليل: "فكل علة يجوز أن تسمى دلالة لأنها تدل على الحكم"⁽¹⁵⁸⁾.

- وبالنظر إليها ككليات مستقراة من مجموع أدلة شرعية تعتبر أصولا للشرعية وقواعد عامة فيها. جاء في الموافقات: "وأعني بالكليات هنا الضروريات والحاجيات والتحسينيات"⁽¹⁵⁹⁾.

- وبالنظر إليها كمعان ملائمة لجنس ما رامه الشارع من وضع تكاليفه تعتبر أدلة يصح العمل بها ذلك "أن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائما لتصرفات الشرع ومأخوذا معناه من أدلته فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه"⁽¹⁶⁰⁾.

- وبالنظر إليها في علاقتها ببعضها يعتبر أصلها دالا على تابعها وتابعها مقو لأصلها. جاء في الموافقات: "إن ما نص عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي ومقو لحكمته"⁽¹⁶¹⁾. وجاء فيه

(157) الموافقات 265/1.

(158) شفاء الغليل 20.

(159) الموافقات 30/1 :

"لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدارين وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات وما هو مكمل لها ومتمم لأطرافها وهي أصول الشريعة" ينظر الموافقات 77/1.

(160) نفسه 39/1.

(161) نفسه 397/2.

أيضا: "قاستدلنا بذلك على أن كل ما لم ينص عليه مما شأنه ذلك كان مقصودا للشارع أيضا" (162).

لذلك فإن أهم ما يساعد على ضبط الحديث عن المقاصد دلالي هو توجيه البحث فيها من خلال اقتضائين: أحدهما تعليلي والثاني استدلالي. وهذا اجتهاد لا أدعي فيه الإحاطة، ولا أعتبره تقسيما حاصرا، لكنه اقتراح امتزجت فيه رغبة التيسير لاختصار مشقة المسير، لأن إخراج المسألة من حيز الحثثيات، وتخليصها من شوائب الاعتبارات ليس بالأمر الهين، بل يحتاج إلى البحث عن وسيلة تجمع المتعدد، وتضبط المتزاحم، وأرجو أن يكون اختياري لهذين الاقتضائين سببا يقريني إلى ما استفرغت الوسع من أجله، ويوصلني إلى ما مالت النفس إلى طلبه. فماذا عن الجانب التعليلي في الدلالة المقاصدية؟

الاقتضاء التعليلي

للمسألة هنا ارتباط بما وطأ به الشاطبي لحديثه عن كتاب المقاصد فتسليمه بمبدأ التعليل قبل حديثه عنها موذن بأن مبنى الأخذ بها قائم على النظر في علل الأحكام المرتبطة بمصالح الأنام.

والعلة عنده هي: "الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة والمفاسد التي تعلقت بها النواهي" (163).

ولما كان منهجه في الدلالة قائماً على الجمع بين النظر في الألفاظ، وما تنطوي عليه من أحكام، ولحظ المقاصد وما تتضمنه من مصالح، فقد ارتضى في السير بعمله بما اجتمع فيه الأمران واتحد بسببه الطرفان لأن: "القرآن والسنة لما كانا عربيين لم يكن لينظر فيهما إلا عربي كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما، إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالماً بهما، فإنه إذا كان كذلك لم يختلف عليه شيء من الشريعة" (164).

وقد سبقت الإشارة إلى أن تقاييد الأصوليين في باب الاستثمار تضمنت الحديث عن كيفية الاستدلال بالخطاب منطوقاً ومفهوماً، وعن كيفية التعدية بالعلل سواء كانت لغوية (165) كما في المفاهيم، أم شرعية كما في القياس والاستصلاح.

(163) الموافقات 1/265.

(164) نفسه 3/31 وينظر الاعتصام 1/220.

(165) جاء في شرح التنقيح 278 :

"المبين إما بنفسه كالنصوص والظواهر، وإما بالتعليل كفحوى الخطاب... وجه التعليل أن الله تعالى لما قال : (فلا تقل لهما أف) الإسراء 23 فهمنا أن علة هذا النهي هو العقوق، ونحن =

جاء في كشف الأسرار : "والمراد من المعاني: المعاني اللغوية والمعاني الشرعية التي تسمى عللاً" (166).

وبهذا يعلم أن اعتماد الأصوليين في الدلالة على ما هو لفظي، لم يثنيهم عن النظر فيما هو علي. فقد نص ابن القصار (ت 398 هـ) على أن "العللة عند مالك والفقهاء هي الصفة التي يتعلق الحكم الشرعي بها" (167). وما جاز أن يتعلق الحكم به جاز أن يكون دليلاً عليه.

كما نبه الغزالي على أن "دلالة الألفاظ على الشيء إما أن تكون بطريق التعليل أو اللغة أو العرف" (168). وجاء في البحر المحيط للزركشي (ت 794 هـ) "وأكثر القياسين على أن العلل تثبت بها الأحكام" (169).

ومن مبدأ هذا التراتب يتبين أن منطلق الأصوليين في التدرج الدلالي يقتضي البدء بالمنصوص واستغلاله منطوقاً - صريحاً وغير صريح - وما يرتبط بهما من ضرورة الالتفات إلى علاقة الصيغ بالمعاني في أبعادها التطابقية والتضمنية والالتزامية. ثم الانتقال بعده إلى العلل اللغوية في المفاهيم أو الشرعية في أبعادها الجزئية في القياس والكلية في المقاصد والاستصلاح. وهذا ما رآه الإمام الشاطبي عند ما نص في موافقاته على أن العلة طريق دلالي معتبر فمتى "تعينت علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلل من الفعل أو عدمه، ومن التسبب أو عدمه" (170).

نعلم أن العقوق بالضرب أشد فَنأخذ من تحريم التأنيف تحريم الضرب بطريق الأولى فصار تحريم الضرب بينا بسبب التعليل".

(166) كشف الأسرار 12/1.

(167) رسالة في أصول الفقه 22.

(168) شفاء الغليل 56.

(169) البحر المحيط 130/5.

(170) الموافقات 394/2.

ومما يجلي طبيعة اعتباره العلة دليلا: ذهابه إلى أن سبب التوقف في التعدي إنما هو للجهل بالعلة من حيث هي دليل "فالتوقف هنا لعدم الدليل" (171).

كما أن الأصل في الأحكام الموضوعية ألا يتعدى بها محالها إلا بمعلوم "وعدم نصبه دليلا على التعدي دليل على عدم التعدي، إذ لو كان عند الشارع متعديا لنصب عليه دليلا، ووضع له مسلكا، ومسالك العلة معروفة" (172).

وقد وجه حديثه عنها بأمور أهمها :

أ - تسليمه القول بإمكان التعليل بناء على "القاعدة المقررة أن الشرائع إنما جيء بها لمصالح العباد... لأن الله غني عن الحظوظ منزّه عن الأغراض" (173).

ب - تحديده مصطلح العلة، وتعيينه في المصلحة أو المفسدة ف"العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنتها" (174) (175).

وقيد المصلحة لفظ يصدق على كل ما يحقق نفعا أو يدفع فسادا ف"الصاد واللام والحاء أصل واحد يدل على خلاف الفساد" (176).

(171) نفسه 394/2.

(172) نفسه 395/2.

(173) نفسه 148/1.

(174) اختلفوا في إطلاق اسم المظنة على كل علة، فهي تطلق "في الاصطلاح على بعض العلل ولها دالتان : دلالة على المعنى ودلالة على الحكم الشرعي، فهي إذا أضيفت إلى المعنى الوجودي سميت مظنة، وإذا أضيفت إلى الحكم الشرعي سميت علة له، ومن عكس ذلك فقد غلط، فالسفر مثلا يدل على المشقة ويدل على الرخصة، فإذا أضفته إلى المشقة قلت هو مظنة، وإذا أضفته إلى الرخصة قلت هو علة له، فالسفر مظنة المشقة وعلة الرخصة" ينظر البحر المحيط 120/5.

(175) الموافقات 265/1.

(176) معجم مقاييس اللغة 303/3.

والمصلحة لغة واحدة المصالح وهي مصدر بمعنى الصلاح⁽¹⁷⁷⁾.
جاء في المفردات "الصلاح ضد الفساد وهما محصيان في احسن
الاستعمال بالأفعال"⁽¹⁷⁸⁾.

ووجه تحقق النفع بها يتم بالجلب والسعي كتحصيل اللذات وأسباب
السعادات أو بالمنع والدفع كدرء الآلام والمفاسد. جاء في كتاب قواعد
الاحكام: "والشرعية كلها مصالح اما تدرأ مفسد أو تجلب مصالح"⁽¹⁷⁹⁾.
ومؤدى الجلب والدفع هو ما يعبر عنه بالمقصود الشرعي
ف"المراد بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفسد عن
الخلق"⁽¹⁸⁰⁾.

قال الغزالي بعد أن عرفها بأنها عبارة عن جلب منفعة أو دفع
مفسدة: "لكننا نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع"⁽¹⁸¹⁾ وعرفها
نجم الدين الطوفي (ت 716 هـ) بقوله:

"هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة"⁽¹⁸²⁾.

وهي عند الشاطبي ما قصده الشارع من جلب المصالح ودفع
المفاسد عن المكلفين. قال في الاعتصام:

"فإن المراد بالمصلحة عندنا : ما فهم رعايته في حق الخلق من
جلب المصالح ودرء المفاسد على وجه لا يستقل العقل بدركه على
حال"⁽¹⁸³⁾. وجاء في الموافقات:

(177) لسان العرب 462/2.

(178) المفردات 248.

(179) قواعد الأحكام 11/1.

(180) إرشاد الفحول 242.

(181) المستصفى 28/1 - 287.

(182) رسالة الطوفي عن كتاب مصادر التشريع فيما لا نص فيه ص 112 ومصدرها الأصلي
هو شرح الطوفي للأربعين النووية عند تناوله للحديث الثاني والثلاثين "لا ضرر ولا
ضرار".

يوجد مخطوطها بدار الكتب المصرية رقم 612 وهو الذي اعتمده مصطفى زيد في رسالته.

(183) الاعتصام 113/2.

"وأعني بالمصالح : ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه ونيل ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق حتى يكون منعما على الإطلاق" (184).

وأمر التنعم على الإطلاق آيل إلى ما علم من قصد الشارع إلى المحافظة على مصالح المكلفين، لذلك لم يلتزم بالحديث عن هذه المقاصد في المناسب⁽¹⁸⁵⁾ المرسل كما هو شائع عند الأصوليين، لأن تخلف المصلحة عما يعضدها من الشواهد المعينة، جعل أمر البحث فيها محل غموض واضطراب⁽¹⁸⁶⁾ لذلك اضطروا إلى ضبطها بمراتب المقاصد المعتمدة.

وفرق ما بين المذهبين: أن الأصوليين عرضوا للمقاصد⁽¹⁸⁷⁾ عند حديثهم عما يضبط الاعتبار في المناسبة، وقولي: "عما يضبط الاعتبار" مخرج لأمرين:

- أحدهما : الملقى وهو مردود باتفاق لتخلف قيد الاعتبار الشرعي فيه.

(184) الموافقات 25/2.

(185) يطلق مصطلح المناسب على المصالح المرسلّة والاستصلاح والاستدلال المرسل وهو "التعلق بمجرد المصلحة بغير استشهاد بأصل معين" شفاء الغليل 207 ولهم فيه تقاسيم منها: حقيقي واقناعي، يقيني وطني، معتبر وملغى ومرسل. ينظر البحر المحيط 208/5. كما قسموه إلى مؤثر وغير مؤثر "وغير المؤثر إما ملائم أو غير ملائم وغير الملائم إما غريب أو مرسل أو ملغى" البحر المحيط 216/5. وقسم الغزالي المناسبة بالإضافة إلى مراتبها في الوضوح والخفاء فمنها ما يتعلق بمصلحة عامة في حق الخلق كافة. ومنها ما يتعلق بمصلحة الأغلب.

ومنها ما يتعلق بمصلحة شخص معين في واقعة نادرة، وتتفاوت هذه المراتب بتفاوت مصالحها في الظهور "شفاء الغليل 210.

(186) ينظر البحر المحيط 206/5 وشفاء الغليل 207.

(187) اقتصر حديثهم عن المقاصد هنا في وضعها الابتدائي وهو المنحصر في الضروريات والحاجيات والتحسينيات ومكملاتها، فلم يرق بحثهم فيها إلى ما هو مؤصل عند الشاطبي.

- والثاني : الاعتبار المؤيد بالنصوص المباشرة على جهة التعيين، لأن معنى الاعتبار في الإرسال هو "إيراد الحكم على وفقه لا التنصيص عليه... وإلا لم تكن العلية مستفادة من المناسبة"⁽¹⁸⁸⁾.

وما يضبط به هذا الاعتبار راجع إلى مراتب المقاصد⁽¹⁸⁹⁾ من الضروريات والحاجيات والتحسينيات على خلاف⁽¹⁹⁰⁾.

أما الشاطبي فبحكم انشغاله بما يجلي طبيعة عمله، ويبين ما علم من أمر اهتمامه بأهداف الشرع ومقاصده، فقد عمد إلى بحث المصالح في سياقها العام لا فرق عنده بين المشهود لها بالنصوص الثابتة على وجه التعيين أو على جهة الإجمال.

وهذا يتفق وطبيعة الاستقراء القائم على تتبع مواقع الصيغ ومحال المعاني الملائمة لجنس التصرفات الشرعية.

واقترناص المصالح من الصيغ يرجع فيه إلى الأوامر والنواهي والإباحة فكلها "راجعة إلى حظ المكلف ومصالحه"⁽¹⁹¹⁾.

وأخذها من جانب الشواهد الدالة عليها يرجع فيه إلى قانون الاعتبار : فما شهد الشرع باعتباره مقبول باتفاق "وهذا لا إشكال في الأخذ به"⁽¹⁹²⁾. وما دلت الشواهد على إلغائه "لا سبيل إلى قبوله"⁽¹⁹³⁾ وما لم يشهد له أصل معين بالاعتبار أو بالإلغاء فلا مانع من الأخذ به على شرطه ويدخل تحته "الاستدلال المرسل"⁽¹⁹⁴⁾ الذي فرع عليه قاعدة:

(188) البحر المحيط 214/5.

(189) جاء في البحر المحيط 208/5:

والحقيقي ينقسم إلى ما هو واقع في محل الضرورة ومحل الحاجة، ومحل التحسين.

(190) فالغزالي مثلاً في شفاء الغليل تساهل في الأخذ بالمناسب سواء وقع في الضروري أم الحاجي، ورفض الواقع منه في التحسيني. ينظر شفاء الغليل 208 - 209. أما في المستصفي فلم يقبل إلا ما وقع منه في الضروري. ينظر المستصفي 294/1.

(191) الموافقات 141/1.

(192) الاعتصام 113/2.

(193) نفسه 113/2.

(194) الموافقات 39/1.

"المناسبة لا تقتضي الحكم لذاتها إذ لا بد فيها من موافقة المعاني الشرعية"⁽¹⁹⁵⁾ ومن تمام موافقتها لهذه المعاني انخراطها في سلك المحافظة على المقاصد الشرعية"⁽¹⁹⁶⁾.

ومجمل القول : إن معتمده في الأخذ بالمصالح يقوم على تتبع مواقعها في الألفاظ، وملاحقة صورها مما علم من مسالكها المعتمدة.

وبه يظهر أن تعدد طرق النظر فيها لا يتقيد بالصيغ ولا ينحصر فيما لاح من العلل والأمارات، وإنما يؤخذ من رصد المواقع وتتبع الجزئيات، وهذا لا يتم إلا بالاستقراء الذي ينظمها في تراجم تردها إلى أصولها الكلية.

ومجموع ما يتحصل منها يعود إلى حفظ مقاصد الشارع في الخلق لأن علاقة المصالح بها كعلاقة النواة بالثمرة، أو علاقة اللازم بالملزوم إذ لا انفكاك لإحدهما عن الأخرى. فالشريعة أحكام تتطوي على مقاصد، ومقاصد تتطوي على أحكام، والمصالح من هذه الحثيثة جزئيات داخلية في ماهية المقاصد الشرعية، فكانت دلالتها على الأحكام من جهة تلك الحثيثة⁽¹⁹⁷⁾.

- كذلك مما وجه به حديثه عنها :

(195) الاعتصام 113/2 بتصرف.

(196) جاء في الاعتصام 113/2:

"إن حاصل المصالح المرسله يرجع إلى حفظ أمر ضروري ورفع حرج لازم في الدين، وأيضاً مرجعها إلى حفظ الضروريات من باب ما لا يتم الواجب إلا به".

(197) لأن "المقصود الشرعي من الخطاب الوارد على المكلفين : تفهيم ما لهم وما عليهم مما هو مصلحة لهم في دنياهم وأخراهم" الموافقات 344/3 ولأن المصالح نفسها: "لا تعدو الثلاثة أقسام: وهي الضروريات ويلحق بها مكملاتها، والحاجيات ويضاف إليها مكملاتها، والتحسينيات ويلحق بها مكملاتها ولا زائد على هذه الثلاثة المقررة في كتاب المقاصد".
ينظر الموافقات 27/4.

ج - ذهابه بمقتضى الجمع عند النظر في الجزئيات والكليات إلى الأخذ بهما في المصالح لأن "الشريعة قد ثبت أنها تشتمل على مصلحة جزئية في كل مسألة، وعلى مصلحة كلية في الجملة" (198).

د - ميله بمقتضى اعتماده على الكليات إلى الأخذ بالعلل الكلية عند النظر والاستنباط، فقد تقرر عنده "أن المصالح المعتبرة هي الكليات دون الجزئيات" (199).

وبقي في المسألة نظر يتعلق بأن جنوحه لدلالة العلل الكلية لا يعني إعراضه عن المصالح الجزئية، فإهمال الجزئي في كل حال يعود على الكلي بالكر والإبطال، كما أن أمر التحقق من الكليات أت من تتبع مواقع الجزئيات.

والمقاصد بهذا التوجيه هي الكليات التي تنتهي إليها العلل، وتنظم في سلكها المصالح والحكم، لذلك كانت دلالتها على الأحكام من هذه الجهة دلالة مقترنة بمبدأ التسليم بالتعليل وما يرتبط به من ضرورة النظر في المصالح والأمارات واعتبار المعاني والمناطق.

وضابط المسألة أن البحث الدلالي عنده رهين بانتظامه في منهجه العام القاضي بتوخي القطع في الأحكام، لذلك أكد في الموافقات: "أن الأدلة المستعملة هنا هي الاستقرائية المحصلة بمجموعها القطع بالحكم حسبما تبين في المقدمات" (200).

وقد انبنى على نظريته إلى المقاصد في بعدها الاستقرائي التوصل إلى ضوابط دلالية لا فرق بينها وبين الصيغ المنصوصة في الدلالة على الأحكام. جاء في الموافقات:

(198) الموافقات 131/4.

(199) نفسه 139/1.

(200) نفسه 260/2.

"القوانين الكلية لا فرق بينها وبين الأصول الكلية التي نص عليها"(201).

كما انبنى عليه أيضا : تقريره مبدأ الاستغناء بالكليات عن أحاد الأدلة عند الاجتهاد، فالمجتهد : "إذا استقرى معنى عاما من أدلة خاصة واطرد له ذلك المعنى لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعن"(202).

إن خير ما يجلي موقع العلل والمصالح في البحث الدلالي عند الشاطبي هو إيمانه بجدواها في تحديد مفاهيم الصيغ نفسها، فدلالة الألفاظ بحاجة إلى ما يعضدها من النظر في المصالح، وفي أي مرتبة تقع من المقاصد كما في الأوامر والنواهي مثلا: ف"التفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب، وما هو نهي تحريم أو كراهة لا تعلم من النصوص وإن علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني والنظر في المصالح وفي أي مرتبة تقع وبالاستقراء المعنوي، ولم نستند فيه لمجرد الصيغة، وإلا لزم أن لا يكون في الشريعة إلا على قسم واحد"(203).

هذا عن الاقتضاء التعليلي في دلالة المقاصد من حيث هي كليات يتحقق بها مفهوم المصالح العامة للعباد، وقد ظهر أن الأصل فيه دائر حول تتبع المعاني ولحظ مواقع العلل والأمارات.

فماذا عن الجانب الاستدلالي فيها؟

201) نفسه 32/1 "والمراد بالأصول : القواعد الكلية كانت في أصول الدين أو أصول الفقه أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية" ينظر الموافقات 97/1.

202) الموافقات 304/3.

203) نفسه 153/3.

الاقتضاء الاستدلالي

وهو عمدة الموضوع وغاية المجموع، به تتضح أصول النظرية في أبعادها التطبيقية.

وإذا كنت ذكرت أن عملي في استجلاء منهج البحث مبني على التمسك بهدي الشاطبي والتعلق بطريقته، فإن من آثار ذلك التمسك جنوح خاطر إلى ركوب مسالك التركيب بعدما أوشكت على حط الرحال من تعب الوصف والتجريد.

ولما كانت طبيعة هذا الاقتضاء تسعى إلى تفريع الأحكام بما يحقق مصالح الأنام، فإن خير ما يجلي مهمة البحث فيه إخضاعه لما علم من قصد الشارع إلى المحافظة على مصالح المكلفين، وهذا لا يتم إلا باستقراء الجزئيات ونظمها في تراجم ترددها إلى أصولها الفقهية.

ولفظ الأصول اسم يصدق على كل ما تتحقق فيه معنى الكلية، والمقاصد منها، فكانت دلالتها على الأحكام من جهة انتمائها لهذه الكليات، لا فرق بينها وبين دلالة الصيغ المنصوصة⁽²⁰⁴⁾.

وللكلي إطلاقات عرضت لها عند حديثي عن المقومات المنهجية. والمقصود بها في هذا الموضع ما عبر عنه الشاطبي بقوله: "وأعني بالكليات هنا: الضروريات والحاجيات والتحسينيات"⁽²⁰⁵⁾.

فإمكان الاستدلال بها من هذه الجهة واقع لا يندفع إلا أنه موقوف على استدعاء ما يقوم به مفهوم الاجتهاد، وما يرتبط به من اعتماد كليات الأدلة، والنظر في العلل والغايات والأخذ بالمآلات، وهذا لا يتم إلا

(204) ينظر الموافقات 32/1.

(205) نفسه 30/1.

باستحضار جانبي : الشرع والمكلف، وكيفية النظر المتعلقة بحال المستدل، فهذه قضية تدخل تحتها ثلاث مسائل. فماذا عن جانب الشرع؟

(1) جهة الشارع :

إن من تمام التفضل والإنعام، أن من الله تعالى علينا بنعمة الإسلام، فأنزل القرآن على معهود اللسان، وبين به الحلال والحرام، وحد الحدود، وفرض الطاعات، وعرف بالمقاصد والغايات، فكانت نصوص الشرع هي المفهمة عن مقاصده لأنه "لا يعقل خطاب مقصود من غير تفهيم مقصود"⁽²⁰⁶⁾.

والتفهم يتم بالأوامر والنواهي الابتدائية التصريحية. ويتتبع محال العلل والأمارات، وبغير ذلك مما نص عليه في الموافقات. وتعدد المسالك مؤذن بأن رصد أوجه المصالح، لا ينحصر فيما دلت عليه النصوص، بالتعيين، كما في المصالح المشهود لها بالأدلة الثابتة، كما يدخل فيه ما لم ينص الشارع على اعتباره أو إلغائه كما في المصالح المرسلة.

وبإمعان النظر في الجهة التي يتحقق بها عمل المقاصد دلالية نجدها تتضمن الأدلة الشرعية على التمام والكمال. وقدرتها على هذا تتضمن مستفادة مما تجمع بشأنها من جزئيات، في راجعة في حقيقتها إلى الكليات.

إن اعتماد الاستقراء في اقتناص المقاصد من أدلتها، وتتبع أحوال العلل ومواقعها، جعل آحاد الأدلة جزئيات لا يتصور مفهوم المقاصد إلا بها.

(206) الموافقات 344/3.

فالكلي عبارة عن مجموع معنوي "غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات" (207) فإذا علم أصبح النظر موجهاً إليها بالأصالة وإلى الجزئيات وأحاد الأدلة بالتبع ف "المصالح المعتبرة هي الكليات دون الجزئيات" (208).

إلا أن تخويل الصلاحية لما هو كلي لا يعني إطراح العمل بما هو جزئي - والأدلة الخاصة منه - "إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص مثلاً في جزئي معرضاً عن كليته فقد أخطأ" (209) فكلاهما "يؤكد أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع لأن الكلي ترجع حقيقته إلى ذلك والجزئي كذلك فلا بد من اعتبارهما معاً في كل مسألة" (210).

وبهذا الاعتبار يتحصل العلم بالمدلولات الشرعية فمتى "حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب" (211).

وبحكم انتظام المقاصد في الكليات، وبحكم انبثاقها على المصالح والغايات فإن أمر أعمالها يعود بالحفظ على الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

فوجه الحفظ (212) في الضروريات راجع إلى تشريع الفروض والطاعات والدعوة إلى التمسك بما يقوي جانب الدين وصيانة المهج

(207) نفسه 8/3.

(208) الاعتصام 139/1.

(209) الموافقات 8/3.

(210) نفسه 9/3.

(211) نفسه 36/1.

(212) "والحفظ يكون بأمرين :

— أحدهما : ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود.

— والثاني : ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها وذلك عبارة عن مراعاتها من

جانب العدم" ينظر الموافقات 8/2.

والأرواح وتطهير العقول وتركية الأموال وحفظ الأنساب والأعراض⁽²¹³⁾.

ووجهه في الحاجيات يعود إلى التوسعة ورفع الحرج عن المكلفين كما يعود إلى تقوية ما يعضد جريان الاستقامة في الضروريات⁽²¹⁴⁾.

ووجهه في التحسينيات جار في الحث على ما "يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق"⁽²¹⁵⁾.

(213) "فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود كالإيمان والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة والحج وما أشبه ذلك.

والعبادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضا كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات والمسكنات وما أشبه ذلك.

والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود وإلى حفظ النفس والعقل أيضا لكن بواسطة العادات.

والجنايات يجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والعبادات والعبادات قد مثلت، والمعاملات ما كان راجعا إلى مصلحة الإنسان مع غيره كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض، بالعقد على الرقاب أو المنافع والابضاع.

والجنايات ما كان عائدا على ما تقدم بالإبطال فشرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال ويتلافى تلك المصالح كالقصاص والديات للنفس والحد للعقل وتضمن قيم الأموال للنسل والقطع والتضمن بالمال وما أشبه ذلك" ينظر الموافقات 8/2 - 9 - 10.

(214) وهو جار في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات.

"ففي العبادات كالترخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض والسفر. وفي العادات كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال... وفي المعاملات كالتقراض والمساواة والسلام، وإلغاء التوابع في العقد على المتبوعات كثمرة الشجرة ومال العبد. وفي الجنايات كالحكم باللوث والتدنية والقسامة وضرب الدية على العاقلة وتضمن الصناع وما أشبه ذلك" ينظر الموافقات 11/2.

(215) الموافقات 11/2.

وهو جار في العبادات "كإزالة النجاسة، وبالجمل الطهارة كلها وأشباه ذلك. وفي العادات كآداب الأكل والشرب ومجانبة المأكّل النجسات والمشارب المستخبثات والإسراف والاقتدار في المتناولات. وفي المعاملات كالمنع من بيع النجاسات وفضل الماء والكلا وسلب العبد منصب الشهادة والإمامة، وسلب المرأة منصب الإمامة وإنكاح نفسها وطلب العتق وتوابعه من الكتابة والتدبير وما أشبهها وفي الجنايات كمنع قتل الحر بالعبد أو قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد" ينظر الموافقات 11/2 - 12.

وبحكم احتياج كل مرتبة إلى غيرها مما يعزز جانب الحفظ فيها فإنه بالإمكان اعتبار كل ما يعود عليها بهذا الحفظ أصلاً قائماً يصدق عليه مسمى الكلي ف"إذا ثبتت قاعدة كلية في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات فلا ترفعها آحاد الجزئيات، كذلك نقول: إذا ثبت في الشريعة قاعدة كلية في هذه الثلاثة أو في أحادها فلا بد من المحافظة عليها"⁽²¹⁶⁾.

فإذا نظرنا إلى هذه المراتب في علاقتها ببعضها وجدنا أن الأدنى مكمل لما هو أعلى وضابطه أن ل"كل تكملة من حيث هي تكملة شرط، وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال"⁽²¹⁷⁾.

وبيانه أن حفظ النفوس أمر ضروري، وحفظ المروءات حاجي ومنه مجانية النجاسات والترفع عن المذنسات "فإن دعت الضرورة إلى إحياء المهجة بتناول النجس كان تناوله أولى"⁽²¹⁸⁾.

وبهذا التوجيه يتخذ مفهوم الكلي في المقاصد وضعاً يجعله كلياً بالنظر إليه أو إلى ما دونه جزئياً مكمل بالنظر إلى ما هو أعلى منه، إلا أن تنزيله منزلة الجزئيات "لا يخرم كونه كلياً وهذا المعنى إذا ثبت دل على كمال النظام في التشريع وكمال النظام فيه يابى أن ينخرم ما وضع له وهو المصالح"⁽²¹⁹⁾.

ومن تمام تصور هنا الكمال: رعي مبدأ الحيثيات تجنباً لما عساه أن يقدح في أصل العمل بالكليات. إلا أن أمر التراتب فيها منوط بتعلق كل منها بجانب من جوانب احتملة وخدمة ما هو تبعي لما هو أصلي فيها.

(216) الموافقات 61/2.

(217) نفسه 13/2.

(218) نفسه 14/2 - 15.

(219) الموافقات 37/2.

ووجهه تعلق المقاصد بما هو أصلي راجع إلى الضروريات التي يتوقف قيامها على إطرار جانب الحظوظ من حيث هي لازمة لإقامة الحياة وعمارة الأرض لعبادة الله سبحانه وتعالى.

ووجهه تعلقها بما هو تبعي راجع إلى الحاجيات والتحسينيات التي وضعت لخدمة الضروريات ورعي الحظوظ بما يعود بالتوسعة والترفيه في أبواب العبادات والعادات والمعاملات: "وبهذا اللحظ قيل: إن هذه المقاصد توابع، وإن تلك هي الأصول فالقسم الأول يقتضيه محض العبودية والثاني يقتضيه لطف المالك بالعبيد"⁽²²⁰⁾.

ومن منطلق انبناء المقاصد على تسليم القول بالتعليل وتوخي ما فيه مصالح المكلفين، ومن مبدأ التمييز بين الكليات بالنظر إليها في نفسها أو في علاقتها بغيرها، فقد عمل الشاطبي على استثمار هذا الفهم في جانب الاستدلال لأن المصالح والمفاسد ضربان:

"أحدهما : ما به صلاح العالم أو فساد كإحياء النفس في المصالح وقتلها في المفاسد، والثاني: ما به كمال ذلك الصلاح أو ذلك الفساد"⁽²²¹⁾ ولكل منهما مراتب ينبغي أن تراعى عند إجراء الأدلة واستثمار الأحكام. "فإذا نظرنا إلى الأول وجدنا أن الدين أعظم الأشياء، ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما، ثم النفس، ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال..."⁽²²²⁾.

وقد حرص رحمه الله على رعي هذا الاعتبار فلم يتخل عن مبدأ الأخذ بالأولويات، وتأتي الضروريات في مقدمتها، فبحكم تصدرها لما سواها كانت أولى بالتقديم مما عداها.

(220) نفسه 179/2.

(221) نفسه 299/2.

(222) نفسه 299/2.

وما يتحقق به مفهوم الضروري لا يأتي في الطلب على وزان واحد وما يأتي في الحاجي يعتبر خادما ومكملا لما تضمنه قصد الشارع في الضروري وهكذا..

ولبيان الأسس العامة التي اعتمدها الشاطبي في التنبية على ضرورة اعتبار المقاصد عند إجراء الأدلة والنظر في الأحكام، فإني سأعمل على انتقاء أهم ما ينتهض به أمر تدعيمها بجانب الاستدلال وذلك بأخذها من جهة اعتبار الأولوية في العلاقة واعتبار التوسعة لرفع المشقة ودفع الحرج.

فبحثها من جانب العلاقة يتصور مع رعي الأولوية وقيام التابع بتكملة وخدمة المتبوع إلا أن وجه تلك الخدمة له تعلقان:

- أحدهما : أن ما شرع من الأحكام بالقصد التبعية يعتبر مكملا لما أصل منها بالقصد الأولي، ومثاله: النكاح فمشروعيته على القصد الأول راجعة إلى المحافظة على النسل وهو أمر ضروري "وما سواه من اتخاذ السكن ونحوه بالقصد الثاني مع قوله تعالى: (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها)⁽²²³⁾ وقوله: (وجعل منها زوجها ليسكن إليها)⁽²²⁴⁾(225) وجميع هذا مقصود للشارع نصا أو استنباطا.

لذلك فإن مدلول المقاصد التوابع "مثبت للمقصد الأصلي ومقو لحكمته ومستدع لطلبه وإدامته ومستجلب لتوالي التراحم والتواصل والتعاطف الذي يحصل به مقصد الشارع الأصلي من التناسل"⁽²²⁶⁾. فكان كل ما يدخل في معنى التقوية مما يحتاج إليه لإقامة أمر ضروري مقصودا للشارع أيضا، وكل ما كان لغير هذا المعنى سقط اعتباره من جهة المناقضة.

(223) الروم 20.

(224) الاعراف 189.

(225) الموافقات 352/1.

(226) نفسه 397/2.

ومثاله : من تزوج قاصدا قطع المواصللة والسكن ف"إذا نكحها ليحلها لمن طلقها ثلاثا فإنه — عند القائل - بمنعه مضاد لقصد المواصللة التي جعلها الشارع مستدامة إلى انقطاع الحياة من غير شرط إذا كان المقصود منه المقاطعة بالطلاق، وكذلك نكاح المتعة وكل نكاح على هذا السبيل"⁽²²⁷⁾. من هذا يتبين أن المكملات إذا كان القصد منها موافقا للمكمل كانت دلالتها مقوية معضدة له، أما إذا ناقضته فلا اعتبار لها لأن المعدوم شرعا كالمعدوم حسا.

أما التعلق الثاني من تلك الخدمة، فيظهر من اعتبار الأولوية عند النظر في مراتب المقاصد، وبابه الأعمال الذي يقتضي التمييز عند التزاحم والترجيح عند التدافع أو التعارض فيقدم الضروري على الحاجي وهذا على التحسيني، كما يقدم في الضروري ما له تعلق بالدين على ما له تعلق بالنفس⁽²²⁸⁾ أو العقل وهكذا...

وقد قدمت في كلام سابق بيانا لميزان هذا الترتيب في ضوء المقابلة بين الضروري والحاجي والأصلي والتبعي والمكمل والمكمل والمتابع والمتبوع، وظهر في كلام آخر أن لكل مرتبة كلياتها التي يمكن إجراؤها فيما يعتبر جزئيا بالنسبة إليها، وأن تبعيتها لما هو أعلى منها غير قاذح فيها.

وبهذا التوجيه تكتمل صورة التشريع وتتسق وجوه الدلالة، لأن نظام الكليات فيه قائم على احترام مبدأ الأولوية، والنهوض بجانب الخدمة والتقوية دون إخلال بمقصد أو هدم لقاعدة، وقد أصل لهذا الملحظ قواعد منها :

(227) انفسه 397/2.

(228) والكليات الضرورية مراتب أيضا : ففي النفس نجد أن الجناية عليها بالقتل ليست في مرتبة الجرح، والتعدي بالجرح ليس على وزان واحد، كما أن الجناية عليها تختلف بحسب أشرفية العضو المعتدى عليه وهكذا...

- "المكمل مع مكمله كالصفة مع الموصوف" (229).
- "الأصل مع مكملاته كالكلي مع الجزئي" (230).
- "المكمل إذا عاد على الأصل بالنقض سقط اعتباره" (231).
- "لا أثر لمفسدة فقد المكمل في مقابلة وجود مصلحة المكمل" (232).

وبه يتضح أن النظر في مراتب المقاصد يجري مجرى الأخذ بالأولويات واحترام الكليات بحسب مكانتها في الضروريات أو الحاجيات والتحسينيات. إلا أن ميزة التقديم لما هو أعلى لا تفرض له هيمنة دائمة لأنه لا بد عند إجراء الأدلة على مدلولاتها ولحظ العلاقة بين الكليات وجزئياتها من اعتبار مصالح المكلفين من غير شطط أو خروج عن مقصود الشارع. ف"الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجة أو التكميلية إذا اكتفتها من خارج أمور لا ترضى شرعا فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج" (233). أما بحثها من جانب التوسعة فمستمد مما تقدم من كلام عن جهة العلاقة، فإذا كانت الضروريات أصلا لما سواها، فإن الحاجيات وغيرها مقاصد تابعة حيث روعي فيها تمكين الخلق من نيل حظوظهم واقتناص شهواتهم، واستجلاب التوسعة لهم ودفع المشاق عنهم بما يجعل مهمة ممارستهم لعباداتهم وعاداتهم ومعاملاتهم تسير وفق ما جبلوا عليه من فطرة الافتقار واحتياج السخرة واستدامة طلب الخدمة، وهذا وغيره مما لا يستقيم إلا بمراعاة الحالات واعتبار القدرات (234).

(229) الموافقات 184/1.

(230) نفسه 184/1.

(231) نفسه 182/1.

(232) نفسه 184/1.

(233) الموافقات 210/4.

(234) لأننا لو أخذنا باصل كلي وأجريناه في كل الظروف والأحوال دون اعتبار بخصوصية النازلة وظروف التطبيق لتخلف عن جريانه، ولألحق ضررا بالمكلف، وكثيرا ما يحصل هذا =

ومن هذا الموطن استمدت قاعدة رفع الحرج وهي أصل شهدت له نصوص مستقراة من موارد متعددة حتى صار كليا مقطوعا به جملة وتفصيلا لأنه استفيد " من نوازل متعددة خاصة مختلفة الجهات متفقة في أصل رفع الحرج، كما إذا وجدنا التيمم شرعا عند مشقة طلب الماء، والصلاة قاعدا عند مشقة طلب القيام والقصر والفطر في السفر، والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم، وإباحة الميتة وغيرها عند خوف التلف الذي هو أعظم المشقات" (235).

وبإمعان النظر في هذه الأمثلة نجد أن رفع الحرج فيها من باب الترخيص لأن هناك حالات أخرى تعود إلى التوسعة ودفع الحاجة من باب الاستثناء "كالقرض مثلا فإنه ربا في الأصل لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل، لكنه أبيح لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين ومثله بيع العرية (236) بالنسبة إلى المعري والمعري، ولو امتنع مطلقا لكان وسيلة إلى منع الإعراء" (237).

"في الأصل الضروري مع الحاجي والحاجي مع التكميلي فيكون إجراء القياس مطلقا في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارد فيستثنى موضع الحرج" ينظر الموافقات 206/4 – 207.

(235) الموافقات 299/3.

(236) جاء في كتاب الكافي في فقه أهل المدينة ص 136 :

"ومعنى العرية أن يهب الرجل ثمرة نخله أو نخلات أو ثمرة شجرة أو شجرات من التين والزيتون أو حديقة من العنب فيقبضها المعطى ثم يريد المعطى شراء تلك الثمرة منه لأن له أصلها فجائز له شراؤها ذلك العام بخرصها تمرا".

وجاء في بداية المجتهد 163/2:

"والرخصة فيها إنما استثنأوها من المزابنة وهي بيع الرطب بالتمر الجاف الذي ورد النهي عنه، ومن صنفى الربا أعني: التفاضل والنساء، وذلك أن بيع تمر معلوم الكيل بتمر معلوم التخمين وهو الخرص فيدخله بيع الجنس الواحد متفاضلا".

(237) الموافقات 207/4.

وفرق ما بينهما أن الرخصة عارض يزول بزوال الموجب
المقتضي ليعود المكلف إلى أصل العمل بالعزيمة، أما المستثنى فيبقى
على أصله في الإذن الشرعي على جهة الاستمرار والدوام وهو ما يصح
أن يسمى به كليا، بخلاف الرخص فهي جزئيات مقابل عزائمها الكلية.
وصورته أن "شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة
فإن المصلي إذا انقطع سفره وجب عليه الرجوع إلى الأصل من إتمام
الصلاة وإلزام الصوم... بخلاف القرض والقراض والمساقاة ونحو ذلك
مما يشبه الرخصة فإنه ليس برخصة في حقيقة هذا الاصطلاح لأنه
مشروع أيضا وإن زال العذر فيجوز للإنسان أن يقترض وإن لم يكن به
حاجة إلى الاقتراض" (238).

ولا يقال : إن تشريع القصاص والعقوبات، وسن الحدود
والكفارات من قبيل ما يلحق الضرر والمشاق بالمكلفين، لأنه كما لا يقال
للطبيب إنه يقصد الإيلام بقلع الضرس الموجع أو بتر العضو الميؤوس
منه، فكذلك الشارع فهو الحكيم الأعلّم والطبيب الأعظم" (239).

وبه يعلم أن أصل رفع الحرج وتوخي اليسر في الشرع مقصود
إليه، ومثاله في الفقهيات: إن النذر إذا كان من قبيل ما لا يطاق أو كان
الوفاء به مما يؤدي إلى مصادمة أمر ضروري أو حاجي سقط حق القيام
به. كما إذا "نذر المشي إلى مكة راجلا فلم يقدر فإنه يركب ويهدي، أو
كان نذر أن لا يتزوج أو لا يأكل الطعام فإنه يسقط حكمه إلى أشباه
ذلك" (240).

ومما يصور اطراد هذا القصد في التشريع: جريانه على قانون
من التوسط والاعتدال "فإذا نظرت في كالية شرعية فتأملها تجدها خاملة
على التوسط، فإن رأيت ميلا إلى جهة طرف من الأطراف فذلك في

(238) نفسه 303/1.

(239) نفسه 149/2.

(240) الموافقات 149/2.

مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر، فطرف التشديد - وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر - يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين، وطرف التخفيف - وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخص - يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد، فإذا لم يكن هذا ولا ذاك رأيت التوسط لائحا، ومسلك الاعتدال واضحا، وهو الأصل الذي يرجع إليه، والمعقل الذي يلجأ إليه⁽²⁴¹⁾.

ومنه يؤخذ قصد الشارع إلى طلب المداومة ومواصلة العبادة في التكليف، وهذا يقتضي بالإضافة إلى ما ذكر: ضرورة النظر في الاقتضاءات وبحث موضوع المآلات والقدرات وما يتصل بها من العوائد والخصوصيات. "فالتكليف لما كان مبنيا على استقرار عوائد المكلفين وجب أن ينظر في حكم العوائد لما ينبني عليها بالنسبة إلى دخول المكلف تحت حكم التكليف"⁽²⁴²⁾.

(241) نفسه 167/2.

(242) الموافقات 279/2 وللشاطبي بحث نفيس في العوائد الجبلية والمكتسبة، كما له إضافات في العوائد المتبدلة التي قال عنها: "والمتبذلة منها:

— ما يكون متبدلا في العادة من حسن إلى قبح وبالعكس مثل كشف الرأس فإنه يختلف بحسب البقاع في الواقع، فهو لذوي المروءات قبيح في البلاد المشرقية وغير قبيح في البلاد المغربية، فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك، فيكون عند أهل المشرق قادحا في العدالة وعند أهل المغرب غير قادح.

— ومنها ما يختلف في التعبير عن المقاصد فتصرف العبارة عن معنى إلى عبارة أخرى: إما بالنسبة إلى اختلاف الأمم كالعرب مع غيرهم أو بالنسبة إلى الأمة الواحدة كاختلاف العبارات بحسب اصطلاح أرباب الصنائع في صنائعهم مع اصطلاح الجمهور، أو بالنسبة إلى غلبة الاستعمال في بعض المعاني حتى صار ذلك اللفظ إنما يسبق منه إلى الفهم معنى ما وقد كان يفهم منه قبل ذلك شيء آخر أو كان مشتركا فاختص وما أشبه ذلك والحكم أيضا يتنزل على ما هو معتاد فيه بالنسبة إلى من اعتاده دون من لم يعتده وهذا المعنى يجري كثيرا في الأيمان والعقود والطلاق كناية وتصريحا... ينظر الموافقات 284/2.

— ثم أنهى كلامه عن العوائد بقوله: "واعلم أن ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية، والتكليف كذلك لم يحتج في الشرع إلى مزيد، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها" ينظر الموافقات 285/2 — 286.

وباستحضارنا معاهد النظر في المقاصد، وما تضمنته من أسرار وغايات، وبتتبعنا لما بذله أبو إسحاق في شأنها على مستوى النظر والإعمال يتبين أن ما تقدم منها إنما هو رافع في حمي المقاصد الشرعية، وبقي النظر فيما له تعلق بمقاصد المكلف. وحال المستفيد وهو المبوأ لخدمة القاصدين والنظر في الطرفين. فماذا عن المكلف أولاً؟

(2) جهة المكلف :

إن النظر إلى المقاصد كغايات تهفو إليها نفوس المكلفين وتتعلق بها أنظار المجتهدين، جعلها تأخذ مفهوم الدليل بمعنى العلامة المنصوبة على الهداية والإرشاد⁽²⁴³⁾.

وأخذها بهذا المعنى له آثار بادية في تصرفات المكلف لأن امتثاله للأحكام منوط بسلامة الأداء تشوفا لإبراء الذمة وتطلعا لنيل الأجر والثواب.

وشرط اعتبار العمل الصادر عن المكلف : اقرانه يقصد ف"إذا تعلق به قصد تعلقت به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها كفعل النائم والغافل والمجنون"⁽²⁴⁴⁾. لذا كان مقياس النظر في التصرفات اعتبار المقاصد والنيات فهي: "أرواح الأعمال"⁽²⁴⁵⁾. ووجه تعلقها بالأعمال راجع إلى إمكان التفريق بها بين "ما هو عادة وبين ما هو عبادة. وفي العبادات بين ما هو واجب وغير واجب، وفي العادات بين الواجب والمندوب والمباح، والمكروه والمحرم، والصحيح والفاقد، وغير ذلك من الأحكام، والعمل الواحد يقصد به أمر

(243) جاء في ميزان الأصول 69 بتصرف : "أما الدليل في اللغة فيستعمل في شيئين... يذكر ويراد به العلامة المنصوبة المدلول. وقد يذكر ويراد به الدال" وينظر الأحكام للآمدي 8/1.

(244) الموافقات 324/2 وجاء في موطن آخر 149/1: "وإذا لم تكن معتبرة حتى تقترب بها المقاصد كان مجردا في الشرع بمثابة حركات العجاوات والجمادات والأحكام الخمسة لا تتعلق بها عقلا ولا سمعا فكذا ما كان مثلها".

(245) الموافقات 344/2.

فيكون عبادة، ويقصد به شيء آخر فلا يكون كذلك، بل يقصد به شيء فيكون إيماناً، ويقصد به شيء آخر فيكون كفراً كالسجود لله أو للصنم⁽²⁴⁶⁾.

والقاعدة الموضوعية للمكلف في الامتثال : أن ينزل قصده على وزان المقاصد الشرعية لأنه إنما كلف "بالأعمال من جهة قصد الشارع بها في الأمر والنهي، فإذا قصد بها غير ذلك كانت بفرض القاصد وسائل لما قصد لا مقاصد"⁽²⁴⁷⁾ وشأن هذه أن تؤخذ من مسالكها المعتمدة التي تولى الشارع نصبها لهذا الغرض، أما مقاصده فهو أعرف بها بناء على أن "كل أحد - منا - فقيه نفسه"⁽²⁴⁸⁾.

وشرط أخذ المقاصد بمعناها التوجيهي : توسم السلامة في مقاصد المكلف، إذ لا عبرة بمن دخل العبادة بقصد مخالف لأن: "كل تكليف قد خالف القصد فيه قصد الشارع فباطل"⁽²⁴⁹⁾. وبطلان القصد يؤدي إلى بطلان العمل لأن "القصد المناقض لقصد الشارع مبطل للعمل"⁽²⁵⁰⁾.

ورفض مبدأ المناقضة في القصد لا يمنع من التشوف إلى نيل الحظ ولا ياباه، لكن البناء على المقاصد الأصلية، واستشعار جانب الامتثال مما علم من أمر الراسخين العارفين بأسرار التشريع، لذلك نبه الشاطبي على أن "التكاليف إذا علم قصد المصلحة فيها فللمكلف في الدخول تحتها ثلاثة أحوال :

- أحدها : أن يقصد به ما فهم من مقصد الشارع في شرعها، فهذا لا إشكال فيه ولكن ينبغي أن لا يخليه من قصد التعبد لأن مصالح

(246) نفسه 324/2.

(247) نفسه 324/2.

(248) نفسه 207/1.

(249) الموافقات 197/1.

(250) نفسه 215/1.

العباد إنما جاءت من طريق التعبد إذ ليست بعقلية حسبما تقرر في موضعه.

- والثاني : أن يقصد بها ما عسى أن يقصده الشارع مما اطلع عليه أو لم يطلع عليه وهو أكمل من الأول.

- والثالث : أن يقصد مجرد امتثال الأمر فهم قصد المصلحة أو لم يفهم فهو أكمل وأسلم⁽²⁵¹⁾.

هو أكمل لأن صاحبه تعلق في عمله بقصد الدخول في الطاعة والانقياد. وهو أسلم لأن مزاحمة الحظ في العبادة مبعد عن الخضوع والإخلاص مستدع لتحكيم الهوى وتغليب الشهوات ويتصور هذا في الواجب والمحرم، وحتى في المباح "فكم من صاحب هوى يود لو كان المباح الفلاني ممنوعاً حتى أنه لو وكل إليه مثلاً تشريعه لحرمه كما يطرأ للمتازعين في حق.. وعند ذلك تتوارد الأغراض على الشيء الواحد فينخرم النظام بسبب فرض اتباع الأغراض والهوى فسبحان الذي أنزل في كتابه: (ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن)⁽²⁵²⁾(253).

ولله در الشاطبي عندما عرض لعلاقة القصد بالعمل فعقد لها كلاماً ساقدمه مختصراً وفق الأحوال الآتية:

أ - تخلف القصد في العمل كما هو الحال في الغفلة والنوم، فالعمل هنا: "لا يتعلق به خطاب اقتضاء ولا تخيير، فليست فيه ثواب ولا عقاب"⁽²⁵⁴⁾.

(251) نفسه 373/2.

(252) المومنون 72.

(253) الموافقات 171/2.

(254) نفسه 297/1.

ب - حضور القصد بغرض نيل الحظ المحض "فهذا أيضا لا ثواب له على ذلك كالأول" (255).

ج - حضور القصد من باب الاضطرار لا الاختيار "كالقاصد لنيل لذاته من المرأة الفلانية ولما لم يمكنه بالزنى لامتناعها أو لمنع أهلها عقد عليها عقد نكاح ليكون موصلا له إلى ما قصد، فهذا أيضا باطل بالإطلاق الثاني لأنه لم يرجع إلى حكم الموافقة إلا مضطرا" (256).

د - حضور القصد من باب الاختيار المفضي إلى إمكان الجمع بين التعبد والحظ "كالفاعل للمباح بعد علمه بأنه مباح" (257) فتعلق القصد بالمباح له وجهان :

- أحدهما : تعاطيه بقصد نيل الحظوظ والتنعيم بالطيبات.

- والثاني : تعاطيه باستحضار قصد التعبد، وهذه خاصية من يسعى إلى أن يكون عمله كله خالصا لله تعالى : "لا يلوي فيه على حظ نفسه.. بل يتركه حتى يجد لتناوله قصد عبادة" (258).

هـ - حضور القصد من باب الاختيار المفضي إلى مجرد الامتثال، فالعمل بهذا القصد في أعلى مراتب القبول إن شاء الله.

وقد انبنى على ما سبق أمور مفادها أنه لا عبرة بمن دخل العمل بقصدين أحدهما موافق في الحال والثاني مخالف في المآل لأن الأمور بمقاصدها ولأن "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا" (259).

(255) نفسه 297/1.

(256) نفسه 298/1.

(257) نفسه 298/1.

(258) الموافقات 120/1. ومثال اجتماع القصدين فيما هو مباح : من أقبل على وطء زوجته وهي طاهر، فهذا مباح يقتضي القصد إليه الدخول في الإذن الشرعي المرتبط بأصل تكثير السواد والمحافظة على النسل كما يقتضي الاقتصار على قضاء الوطر ونيل اللذة. إلا أن الأسلم أن يقدم الأول على الثاني، وتظهر ثمرته عند تصوّره في حال الحيض، فإذا امتنع دل على أن القصد الأول مقدم عنده في الاعتبار، وإن غلب جانب نيل الحظ "كان متبعا لهواه منقادا لشهواته" ينظر هذا في الموافقات 174/2.

(259) الموافقات 194/4.

لذلك كان تحري السلامة في قصد المكلف حاملا على تحري المقاصد الشرعية فمضى تبينها أصبحت دليلا إلى توجيه أعماله وتصحيح عبادته وتصرفه فمبدأ الإصابة أو الخطأ في العمل موقوف على مقدمة مقاصدية مضمونها أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل فمضى "ظهرت أمارات العدل وأسفر عن وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه" (260).

وشرع الله المتضمن لأمارات العدل لا تعرف وجوه المصالح فيه إلا من جهته، ولا دخل للعقل في الاستقلال بدركها ف"كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم والمفسدة مفسدة كذلك مما يختص بالشارع ولا مجال للعقل فيه بناء على قاعدة نفي التحسين والتقبيح، فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما فهو الواضع لها مصلحة" (261). وإذا كان هو الواضع لها وجب على من رام تصحيح نيته والإخلاص في عبادته أن يتحرى تلك الصحة بمحاولة موافقة قصد الشارع، كذلك وجب عليه أن يعرف "أن الإصابة إنما هي بموافقة قصد الشارع وأن الخطأ بمخالفته" (262).

هذا ما ينبغي مراعاته في جانب المكلف، وقد ظهر من تكاليف الشريعة أنها جاءت متضمنة لمبادئ الخير والصلاح، فكان حقها على العباد أن يأخذوها مأخذ التسليم والانقياد، وأن تجرّب قوانينها في أعمالهم وفق مقاصد الشرع الحكيم فلا تطاول ولا تحايل ولا رياء لأن الله تعالى: "يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور" (263). فماذا عن جهة المجتهد؟

(260) الطرق الحكيمة 16.

(261) الموافقات 315/2.

(262) نفسه 127/4 - 128.

(263) غافر 19.

(3) جهة المجتهد :

وحظ المجتهد في الاستفادة من الجانب المقاصدي أعظم شأنًا وأكثر خطراً لأن هدف المكلف منها أن يبلغ بهديها إلى ما يزكي قصده ويصح عبادته سواء دخلها بقصد أصلي واحد ينخرط بموجبه في قانون الامتثال، أم بقصدين يرجو بثنائيهما نيل حظ أو إصابة أجر، وضابطه أن "القصد الثاني إنما يثبت إذا لم يناقض الأصل الأول، فإذا ناقضه لم يكن مقصوداً بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني" (264).

أما المجتهد فيعظم حظه من جهة انتصابه لتعريف الناس بوجوه الأحكام ومواقع الحلال والحرام، فإليه يوكل أمر استقراغ الجهد في تحصيل المراد. وهذا لا يتم إلا بحسن النظر في الأدلة والإلمام بتقاريق العلل والأمارات ومراعاة الخصوصيات وتعيين المناطات، وامتلاكه هذه الأدوات رهين بربط مؤدى اجتهاده بأهداف الشرع ومقاصده، فهي بهذا الاعتبار علامات نصبها الشارع لتوجيه أنظار المحققين، وتوحيد أقوال المجتهدين إذ لم يظهر "من قصد الشارع وضع أصل للاختلاف بل وضع موضع" (265) للاجتهاد في التحويم على إصابة قصد الشارع الذي هو واحد (266).

لذلك أولى نظار هذه الأمة المقاصد الشرعية موقع الصدارة في توجيه اجتهادهم فكلهم "مجتمعون على طلب قصد الشارع" (267) وسيرهم على هذا الهدي موذن بتوحيد كلمتهم ورفع أسباب اختلافهم لأنه "لما كان قصدهم إصابة مقصد الشارع صارت كلمتهم واحدة وقولهم واحداً" (268).

(264) الموافقات 32/2.

(265) الصواب أن تكون منصوبة على المفعولية المطلقة ولعله خطأ مطبعي.

(266) الموافقات 128/4.

(267) نفسه 125/4.

(268) نفسه 222/4.

وقد مر بنا أن الشاطبي بنى منهجه في الدلالة على معرفة اللغة والإلمام بالمقاصد، وظهر أن الاختصار على الألفاظ لا يكفي في علم الاجتهاد لأنها "ليست بمقصودة لأنفسها بل ليتعرف منها المقصد المتحد"⁽²⁶⁹⁾ الذي يتضمن قوة دلالية ترشد المجتهدين إلى ما يعينهم على النهوض بمهامهم.

ومبنى العمل في الاستنباط آيل إلى أمور دائرة بين النظر في النوازل وما يتصل بها، والبحث عن أحكامها بعد التحقق من أدلتها، ومعرفة كيفية تنزيلها بما يليق على محالها، مع مراعاة الأحوال والخصوصيات ولحظ العوائد والمآلات، وذلك بهدف تنزيل الأحكام الفقهية على وزان المقاصد الشرعية. وهذا يستدعي الحديث عما يليق بطبيعة ذلك التنزيل في ضوء ما تتطلبه العملية الاجتهادية من ضرورة النظر في الدال، وكيفية الأعمال، فهاتان قضيتان تحتاج ترجمتهما إلى أفراد كل منهما بشيء من الكلام، فماذا عن النقطة الأولى؟

أ - المجتهد والدليل :

لم تجر في منهج الشاطبي عادة مطردة برسم الحدود ومناقشة الاصطلاحات، فالمعلوم من مذهبه: إقباله على قضاياها بما عرف من أمر انشغاله بينائه العام القائم على تأسيس كليات ووضع قواعد عامة للاجتهاد.

وهو بهذا التوجيه يعتمد مبدأ التقعيد العلمي الذي تجتمع بموجبه المستقرقات، وتنضبط به المختلفات للرجوع بها إلى أصول كلية يحكم بها على مختلف الفروع الجزئية. وهذا لا يتحقق إلا بالاستقراء، فأصول الفقه من حيث هي أصول "إنما معناها استقراء كليات الأدلة حتى تكون

(269) الموافقات 4/222.

عند المجتهد نصب عين وعند الطالب سهلة الملتمس⁽²⁷⁰⁾ لأنها متى أصبحت عنده كذلك سهل عليه الاطمئنان إلى ما تنتجه من أحكام قطعية فعمدة ما جاء في الموافقات: "بيان كيفية اقتناص القطع من الظنيات وهي خاصية هذا الكتاب لمن تأمله والحمد لله"⁽²⁷¹⁾.

ولما كان الدليل هو ما يتوصل - بصحيح النظر فيه - إلى مطلوب خبري فإن مشروعية العمل به منوطة بتلمسه في كليات معتبرة. وقيد الدلالة في منهجه لا يمنع من دخول آحاد الأدلة في استقراءاته ويكفي في الدليل "أن يكون ظاهرا في نفسه دالا على غيره"⁽²⁷²⁾.

- فقوله: "أن يكون ظاهرا في نفسه" جامع لما هو مبين بنفسه غير مانع من دخول ما يكون مبنيا بغيره "كما بين العام بالخاص والمطلق بالمقيد والضروري بالحاجي وما أشبه ذلك لأن مجموعهما هو المحكم"⁽²⁷³⁾.

- وقوله: "دالا على غيره" جامع لكل ما تتحقق به الدلالة على شرطه، لذلك كان الدليل المطلوب في منهجه هو المستقرى "من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب"⁽²⁷⁴⁾.

ومسألة الطلب في الدليل تنافي الاقتصار على الآحاد والاكتفاء بالأطراف لأن شأن الراسخين "تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضا كأعضاء الإنسان... فكان العضو الواحد لا يعطي في مفهوم أحكام الشريعة حكما حقيقيا"⁽²⁷⁵⁾ أما الجهال - على اصطلاحه -

(270) الاعتصام 38/1.

(271) الموافقات 327/4.

(272) الاعتصام 239/1.

(273) الموافقات 98/3.

(274) نفسه 36/1.

(275) الاعتصام 245/1.

فهم الذين "يحتجون لأنفسهم بأدلة فاسدة وبأدلة صحيحة اقتصاراً بالنظر على دليل ما" (276).

وبتقليب النظر في مصادر الشريعة ومواردها، والبحث في آحاد الأدلة ومعانيها، وملاحقة صور المصالح وقصد الشارع إليها نتوصل إلى كليات لها في الدلالة ما للنصوص القطعية، فتجري في الأحكام مجرى الأصول في الفروع لأن "المراد بالأصول: القواعد الكلية كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية" (277) فدلالته من هذه الجهة كدلالة "العموم المستفاد من الصيغ" (278).

وطلب الدليل بهذا المعنى يصدق على متابعة ما تقع عليه الأعيان لنظمها في كليات لها تصور في الأذهان، لذلك كان لا بد من اعتبار الجزئيات في إقامتها، فلو لم تكن "مقصودة في إقامة الكلي لم يصح الأمر بالكلي من أصله، لأن الكلي من حيث هو كلي لا يصح القصد في التكليف إليه لأنه راجع لأمر معقول لا يحصل في الخارج إلا في ضمن الجزئيات" (279).

وبهذا يعلم أن مقياس الصحة في الدليل مرتبط بتلمس الكلية فيه:

— فإن كان من قبيل النصي فشرطه أن تشهد له أبواب الشريعة بالتكرار والانتشار دون أن يظهر ما يقيد أو يخصه. جاء في الاعتصام: "كل قاعدة كلية أو دليل شرعي كلي إذا تكررت في مواضع كثيرة وأتي بها شواهد على معاني أصولية أو فروعية، ولم يقترن بها

(276) نفسه 222/1.

(277) الموافقات 97/3.

(278) نفسه 298/3.

(279) نفسه 62/2.

تقييد ولا تخصيص مع تكررها وإعادة تقررها فذلك دليل على بقائها على مقتضى لفظها⁽²⁸⁰⁾.

كما في أصل اختصاص تحمل الوزر عن صدر منه السعي لقوله تعالى : (ولا تزر وزر أخرى)⁽²⁸¹⁾ الذي جاء في مواضع متعددة⁽²⁸²⁾ وجاء في غيرها (وأن ليس للإنسان إلا ما سعى)⁽²⁸³⁾ وفي بعضها (ومن تزكى فإنما يتركى لنفسه)⁽²⁸⁴⁾ وفي موطن آخر: (يوم لا تملك نفس لنفس شيئا)⁽²⁸⁵⁾... فكل هذا وغيره مقو لا عتماده وصحة العمل به⁽²⁸⁶⁾.

وإذا لم ينتهض الدليل بمفرده لما يقوم به الكلي فبابه البحث عما يعضده من آحاد الأدلة حتى إذا اطرده معناه صار أصلا مقطوعا به، ومثاله: أن "الشرعية قررت أن لا حرج علينا في الدين في مواضع كثيرة ولم تستثن منه موضعا ولا حالا، فعده علماء الملة أصلا مطردا وعموما مرجوعا إليه من غير استثناء ولا طلب مخصص ولا احتشام من إلزام الحكم به، ولا توقف في مقتضاه، وليس ذلك إلا لما فهموا بالتكرار والتأكيد من القصد إلى التعميم التام"⁽²⁸⁷⁾.

أما إذا كان من قبيل آحاد الأدلة المحتملة كصور بعض الظواهر والأقيسة وأخبار الآحاد، فإن تنزيلها على محالها ظني في مجمله لأن أخذها بهيئة الأفراد يجعلها جزئيات لا يستقيم أمر العمل بها إلا بنظمها في كلياتها المعتبرة لأن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق أو بردها إلى

(280) الاعتصام 141/1.

(281) الأنعام 166.

(282) منها : الاسراء 15 وفاطر 18 والزمر 8.

(283) النجم 38.

(284) فاطر 18.

(285) الانفطار 19.

(286) ينظر الموافقات 228/2.

(287) نفسه 306/3.

أصول قطعية كما في حديث "لا ضرر ولا ضرار"⁽²⁸⁸⁾ فإنه داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى، فإن الضرر والضرار مبثوث منعه في الشريعة كلها في وقائع جزئيات، وقواعد كلييات لقوله تعالى: (ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا)⁽²⁸⁹⁾ (ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن)⁽²⁹⁰⁾ و(لا تضار والدة بولدها)⁽²⁹¹⁾ الآية. ومنه النهي عن التعدي على النفوس والأموال والأعراض وعن الغصب والظلم وكل ما هو في المعنى إضرار أو ضرار...⁽²⁹²⁾

وبناء على منهجه المؤسس على تتبع المواقع والتماس المعاني، فإنه نبه في مواطن على أن المعتبر منها ما كان كليا أيضا.

فإذا كان من قبيل ما اقتتص من آحاد المسالك المفردة⁽²⁹³⁾ فهي جزئيات بحاجة إلى ما يعزز انتسابها للكليات.

وإذا كانت من قبيل ما هو ملائم لجنس المصالح المعتبرة، فهي مفتقرة إلى ما يؤكد اعتبارها عن طريق انتظامها في أسلاكها الكلية ف"كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائما لتصرفات الشرع، ومأخوذا معناه من أدلته فهو صحيح يبنى عليه، ويرجع إليه"⁽²⁹⁴⁾ ومن صوره العمل بالاستصلاح كما سنرى.

وبهذا يعلم أن تصور الكلية في الدليل لا تعني إغفال الآحاد الجزئية، لأن مدار الاستقراء عليها، فلا اعتبار للأولى إلا من جهة الثانية.

(288) المسند للإمام أحمد 327/5.

(289) البقرة 229.

(290) الطلاق 6.

(291) البقرة 231.

(292) الموافقات 16/3 - 17.

(293) كالنص والإجماع والإشارة والسير والمناسبة. ينظر الموافقات 313/2.

(294) الموافقات 39/1.

وطريق العلم بها متوقف على إجابة النظر في النصوص والألفاظ، وتتبع مواقع العلال والأمارات، والبحث في الشواهد والمناطقات، وهذا يؤكد أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك والجزئي كذلك فلا بد من اعتبارهما معا في كل مسألة" (295).

لذا وجب على المجتهد أن يجعل ضابط أخذه بالدليل: ما يصح أن يصدق عليه مفهوم الكلي، مع استحضار ما يليق عند إعماله للمقاصد الشرعية، وهذا ما سأعمل على بيانه في النقطة الآتية:

ب — المجتهد واستعمال الدليل :

تقدم الكلام في ضبط أوجه التحقق من الدليل، وبقي في المسألة نظر يتعلق بطرق استعماله وكيفية إجراءاته، وهذا موقف على انتهاض من بوأهم الله مهمة النظر من المتمرسين بعلم الاجتهاد.

وشرط الشاطبي فيمن تأهل لتلك الخدمة أن يكون ريانا من العربية ملما بالمقاصد الشرعية.

وقيد الإحاطة باللسان غير مانع من إمكان التزلع من العلوم الأخرى كالفقه والحديث والكلام والمنطق وغيرها، إلا أن للعربية مزية على غيرها، لذا وجب بلوغ درجة الإحاطة بمجاري خطابها حتى "يصير فهم خطابها له وصفا غير متكلف، ولا متوقف فيه في الغالب إلا بمقدار توقف الفطن لكلام اللبيب" (296) بخلاف العلوم الأخرى فيكفي فيها نقل ما أخذ مسلما من أهلها على جهة التقليد، فقد ورد في الموافقات:

(295) نفسه 9/3.

(296) الموافقات 4/118.

"أنه لا يلزم في غير العربية من العلوم أن يكون المجتهد عالماً بها، فإن المجتهد إذا بنى اجتهاده على التقليد في بعض المقدمات السابقة عليه فذلك لا يضره في كونه مجتهداً في عين مسألته" (297).

ومما انبنى على ذلك أنه: "إذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة أو متوسطاً فهو متوسط في فهم الشريعة والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية كان كذلك في الشريعة فكان فهمه فيها حجة" (298).

كذلك انبنى عليه أن مقياس الترقى في الاجتهاد موقوف على مدى التحقق من العلل الجزئية والإلمام بالمقاصد المنتظمة للمصالح الشرعية. "فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزيله منزلة الخليفة للنبي صلى الله عليه وسلم في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله" (299).

ومسألة توقف الاجتهاد على العلم بالعربية مستمدة من أن معظم التكاليف لا تعلم إلا من جهتها، كما أن توقفه على الإحاطة بالمقاصد مستمد من أن ضبط تلك التكاليف لا يتم إلا باستحضارها.

ولا يقال: إن الاختصار على أحدهما نافع فيما هو مطلوب من اجتماعهما فالإغراق في الاعتداد بالمعاني والعلل القياسية موقع في تحكيم الرأي، مسبعد عن أصل العمل بالألفاظ، كما أن الوقوف عند الظواهر، وإطراح الالتفات إلى المقاصد موقع في إهمال العلل وما تنطوي عليه من مصالح.

(297) نفسه 118/4.

(298) نفسه 115/4.

(299) نفسه 106/4.

فكان اجتماعهما من هذا الوجه ضروريا لمن رام صناعة الاجتهاد، ووجه تعلق العلم بالمقاصد في جانب الأعمال كثير النفع عظيم الفائدة إلا أن له متعلقات لا يتم نجاح المجتهد إلا بها، ومنها أمور أهمها:

- التمكن من معرفة تنزيل الدليل بعد التحقق من كليته، وشرط تلك المعرفة توفر الجمع بين النظر في الألفاظ، والعلل الراجعة إلى جنس المصالح. وتتطلب عملية إجراء الدليل التمييز بين اقتضائين:

- أحدهما أصلي وهو الواقع على المحل مجردا عن التوابع والإضافات وقبل طروء العوارض وظهور الحالات.

- والثاني تبعي وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع، ورعي العوائد والخصوصيات⁽³⁰⁰⁾. ومبنى الاقتضاء الأصلي يناسب شمولية الشريعة التي تجري في مخاطبيها مجرى العموم في الأفراد، وهذا إنما يتصور عند الإقدام على معرفة حكم الشرع في مسألة من حيث هي مسألة كما لو سئل عن حكم الصلاة والصيام فقال: الوجوب، أو أكل الميتة وشرب الخمر فقال الحرمة دون النظر فيما يمكن أن يعترضها من أحوال المرض والسفر والاضطرار.

كما أن مبنى الاقتضاء التبعي يناسب خصوصيات المكلفين واختلاف حالاتهم وعاداتهم بحسب واقعهم، وضابطه أنه:

"لا يصح للعالم إذا سئل عن أمر كيف يحصل في الواقع إلا أن يجيب بحسب الواقع"⁽³⁰¹⁾ فينزل "ما تلخص له على ما يليق في أفعال المكلفين"⁽³⁰²⁾ التي لا يصح الحكم عليها إلا بعد تعيين المناط لأن "كل مسألة تفترق إلى نظرين: نظر في دليل الحكم، ونظر في مناطه"⁽³⁰³⁾

(300) ينظر الموافقات 78/3.

(301) الموافقات 81/3.

(302) نفسه 232/4.

(303) الاعتصام 161/2.

وفرق ما بينهما أن النظر في الدليل "لا يكون إلا من الكتاب والسنة أو ما يرجع إليهما عن إجماع أو قياس أو غيرهما" (304).

فإذا ثبت الحكم بمدرَك شرعي معتبر بقي النظر في تعيين محله لمعرفة أن ما شرع الحكم لأجله موجود فيما تعلق النظر به و"لا يلزم منه أن يكون ثابتاً بدليل شرعي فقط بل يثبت بدليل غير شرعي أو بغير دليل فلا يشترط فيه بلوغ درجة الاجتهاد" (305).

فلو أخذنا قوله تعالى: (وأشهدوا ذوي عدل منكم) (306) لوجدناه دليلاً شرعياً مبنيًا على مقدمتين:

- الأولى: نقلية راجعة إلى الحكم وخاصيتها: "أن تكون مسلمة إذا تحقق أنها نقلية فلا تفتقر إلى نظر وتأمل إلا من جهة تصحيحها نقلاً" (307). فهي في حق المجتهد "قضايا يعمل بمقتضاها مسلمة متلقاة بالقبول، وإنما برهانها في الحقيقة: المعجزة الدالة على صدق الرسول الآتي بها فإذا ثبت الصدق ثبت التكليف على المكلف" (308).

- والثانية: نظرية راجعة إلى تحقيق المناط، والمقصود بها عنده "ما سوى النقلية سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبر" (309) وقيد النظرية فيها موذن بإعمال النظر عند الطلب، وبه يعلم أن المناط نوعان: - أحدهما عام: وهو الذي ينظر فيه "من حيث هو لمكلف ما" (310). كما في مثالنا لأنه إذا "ثبت عندنا معنى العدالة شرعاً افتقرنا إلى

(304) نفسه 161/2.

(305) نفسه 161/2.

وقد عرف الأمدى تحقيق المناط بأنه:

النظر في معرفة وجود العلة في أحاد الصور بعد معرفتها في نفسها سواء كانت معروفة بنص أو إجماع أو استنباط الإحكام 94/3.

(306) الطلاق 2.

(307) الموافقات 45/3.

(308) نفسه 53/3.

(309) الموافقات 43/3.

(310) نفسه 97/4.

تعيين من حصلت فيه هذه الصفة، وليس الناس في وصف العدالة على حد سواء، بل ذلك يختلف اختلافا متباينا، فإذا تأملنا العدول وجدنا لاتصافهم بها طرفين وواسطة⁽³¹¹⁾. فإذا نظر المجتهد فيها "ووجد هذا الشخص متصفا بها على حسب ما ظهر له أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكليف المنوطة بالعدول من الشهادات والانتصاب للولاية العامة أو الخاصة"⁽³¹²⁾.

- والثاني : خاص وهو أعلى من الأول وأدق لارتباطه بحالات معينة، والمجتهد هنا مطالب بالاطلاع عليها، ومعرفة مداخل الهوى فيها وموقع الحظوظ الخاصة منها ليلقيها على المكاف "مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل... فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكليف"⁽³¹³⁾.

وقد تفرع عن أصل تحقيق المناط : استمرار تجدد الاجتهاد به وعدم الركون فيه إلى التقليد "لأن كل صورة من صور النازلة نازلة مستأنفة في نفسها لم يتقدم ها نظير وإن تقدم فلا بد من النظر فيها"⁽³¹⁴⁾. ولما كان أمر التحقق من المناط مما لا يحتاج فيه إلى بلوغ درجة العلم والاجتهاد فإنه جاز لمن كان دونهما أن ينظر فيه.

ومثاله : "إن العامي إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في الصلاة سهوا من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إن كانت يسيرة فمغتفرة وإن كانت كثيرة فلا، ف وقعت له في صلاته زيادة فلا بد من النظر

(311) نفسه 90/4.

(312) نفسه 97/4.

(313) نفسه 98/4.

(314) نفسه 91/4 و"قد يكون من هذا القسم ما يصح فيه التقليد وذلك فيما اجتهد فيه الأولون من تحقيق المناط إذا كان متوجها على الأنواع لا على الأشخاص المعينة كالمثل في جزاء الصيد... وكذلك الرقبة الواجبة في عتق الكفارات والبلوغ في الجارية والغلام وما أشبه ذلك".

ينظر الموافقات 93/4 — 94.

فيها حتى يردّها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلا باجتهاد ونظر، فإذا
تعيّن له قسمها تحقق له مناط الحكم فأجراه عليه وكذلك سائر
تكليفاته⁽³¹⁵⁾.

والكلام هنا عن المجتهد الذي استقام له النظر في الألفاظ والعلل
والأمارات، وجرى في اجتهاده على ما تهيأ له من أدلة كلية وما علم من
قصد الشارع في تنزيل الأحكام بعد التحقق من المناطات، لذا نعتبه
الشاطبي في الموافقات بوصفين:

- أحدهما : أنه "يجيب السائل على ما يليق في حالته على
الخصوص"⁽³¹⁶⁾ لأن قصد الشارع من وضع التكاليف أن تنزل في الوجود
بحسب الوقائع والحالات وإلا لزم أن لا تكون "إلا في الذهن لأنها
مطلقات... والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة
مشخصة"⁽³¹⁷⁾.

- ومبدأ رعي الخصوصيات أصل تتفرع عنه مسائل اقتصر منها
على:

- "للخصوصيات خواص يليق بكل محل منها ما لا يليق بمحل
آخر"⁽³¹⁸⁾.
- "لكل خاص خاصية تليق به لا تليق بغيره"⁽³¹⁹⁾.

(315) الموافقات 93/4 ويصح له النظر في صلاحية الماء للوضوء وتعيين الخمرية في المسائل
كما يجوز له النظر في حالاته الخاصة عند الآن بالترخص وكل هذا موقوف على مقدمات
تعرفه بالأحكام وهو مما يختص به المجتهد وحاصل الأمر في تحقيق المناط أنه صغير
الشكل الذي يحكم عليه بالكبرى، كقولنا هذا ماء مطلق، وكل ماء مطلق يصح التطهر به،
فإذا ثبت للرائي أن هذا الماء سالم من تغير اللون والطعم والرائحة جاز له التوضؤ به. ننظر
المسألة في الاستغناء في الفروق والاستثناء ج 1 ص 113.

(316) الموافقات 232/4.

(317) نفسه 93/4.

(318) نفسه 228/4.

(319) نفسه 228/4.

- "كل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين" (320).

- "لا بد من اعتبار خصوصيات الأحوال والأبواب وغير ذلك من الخصوصيات الجزئية" (321).

- "يختلف الحكم باختلاف الناس في النازلة الواحدة" (322).

وشرط رعي هذه المبادئ عند الإجراء موذن بارتباط الفقه بالواقع لذلك "لا يصح للعالم إذا سئل عن أمر كيف يحصل في الواقع إلا أن يجيب بحسب الواقع" (323).

والإجابة بحسب الواقع تقتضي النظر في الحالات والقدرات والبيئات والعادات لأن "من أصول الشرع: إجراء الأحكام على العوائد" (324). فلو أخذنا بأصل كلي مثلاً، وأجريناه في كل الظروف والأحوال دون اعتبار بخصوصية النازلة وظروف التطبيق لتخلف المقصود من إجراءاته ولألحق ضرراً بالمكلف، وكثيراً ما يحصل هذا "في الأصل الضروري مع الحاجي، والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارد فيستثنى موضع الحرج" (325).

ومن ثم كان استمرار العمل بالأصل دون اعتبار الحالات مما يؤدي إلى حرج زائد أو تخلف مقصود معتبر "وهو الأصل في القول بالاستحسان والمصالح المرسلة" (326) وهذا يؤكد أن المطلوب عند إعمال الأدلة استحضار قصد الشارع في المحافظة على مصالح المكلفين

(320) نفسه 92/4.

(321) نفسه 228/4.

(322) نفسه 209/1.

(323) نفسه 81/3.

(324) نفسه 167/3.

(325) نفسه 206/4 - 207.

(326) نفسه 207/4.

ف"الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية والتكميلية إذا اكتفتها من خارج أمور لا ترضى شرعا، فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج" (327).

وأعظم المصالح مكانة : ما كان واقعا في الضروريات، ويليهما ما هو في رتبة الحاجيات ثم التحسينيات، وكلها مما قصد الشارع إليه لأن "الحاجيات كالتئمة للضروريات وكذلك التحسينيات كالتكملة للحاجيات" (328).

ولفظ المصالح يصدق على كل ما يتحقق به جلب نفع أو دفع ضرر عن الخلق سواء شهدت له النصوص على وجه التعيين أو الإجمال وكانت من "جنس ما اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين وهو الاستدلال المرسل المسمى بالمصالح المرسل" (329) وهي في منهجه أصل صحيح يبنى عليه (330). وأمرها راجع إلى حفظ ضروري أو رفع حرج لازم.

- فحفظها للضروري آيل إلى أن أمر تحققه لا يستقيم إلا بها (331) فهي هنا "من باب الوسائل" (332) العائدة على أصل الضروري بالتكميل والتعصيد.

- ورجوعها إلى رفع الحرج آيل إلى التوسعة التي قصدها الشارع في تكاليفه.

ومثالها في ضروري المحافظة على النفس: ما فرضه العلماء في حكم قتل الجماعة بالواحد، فإن القياس يقتضي التماثل في القصاص

(327) نفسه 210/4.

(328) نفسه 13/2.

(329) الاعتصام 115/2.

(330) ينظر الموافقات 39/1.

(331) وذلك من باب ما لا يتم الواجب إل به فهو واجب.

ينظر الاعتصام 133/2.

(332) الاعتصام 135/2.

وبيانه: "إن القصاص معدود من حقوق الأدميين، وقياسها رعاية التماثل عند التقابل على حسب ما يليق بمقصود الباب.

وهذا القياس يقتضي ألا تقتل الجماعة بالواحد، ولكن في طرده والمصير إليه هدم القاعدة الكلية⁽³³³⁾ لذلك جاز قتلها به استنادا إلى أصل الاستصلاح: "وجه المصلحة أن القتل معصوم، وقد قتل عمدا فإهداره داع إلى خرم أصل القصاص، واتخاذ الاستعانة والاشتراك ذريعة إلى السعي بالقتل إذا علم أنه لا قصاص فيه، وليس أصله قتل المنفرد فإنه قاتل تحقيقا، والمشتراك ليس بقاتل تحقيقا...

وإنما التعيين في تنزلة الأشخاص منزلة الشخص الواحد، وقد دعت إليه المصلحة... مع ما فيه من حفظ مقاصد الشرع في حقن الدماء"⁽³³⁴⁾.

— ومثالها في رفع الحرج "أنه لو طبق الحرام الأرض أو ناحية من الأرض يعسر الانتقال منها، وانسدت طرق المكاسب الطيبة، ومست الحاجة إلى الزيادة على سد الرمق، فإن ذلك سائغ أن يزيد على قدر الضرورة، ويرتقي إلى قدر الحاجة في القوت والملبس والمسكن، إذ لو اقتصر على سد الرمق لتعطلت المكاسب والأشغال، ولم يزل الناس في مقاسات ذلك إلى أن يهلكوا وفي ذلك خراب الدين، لكنه لا ينتهي إلى الترفه والتنعيم، كما لا يقتصر على مقدار الضرورة، وهذا ملائم لتصرفات الشرع وإن لم ينص على عينه، فإنه قد أجاز أكل الميتة للمضطر، والدم ولحم الخنزير وغير ذلك من الخبائث والمحرمات"⁽³³⁵⁾. واشتراط الملاءمة في العمل بالمصالح المرسله جعلها من الأصول المبني عليها استنادا إلى أن "كل أصل شرعي لم يشهد له نص

(333) البرهان للجويني 297/2 — 298.

(334) الاعتصام 125/2 — 126.

(335) الاعتصام 125/2 وتظهر الأمثلة العشرة للمصالح المرسله فيه من صفحة 115 إلى 129.

معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع ومأخوذاً بمعناه من أدلته فهو صحيح بيني عليه⁽³³⁶⁾ وقد ربط صحة هذا البناء بأمور:

— أحدها : الملاءمة لمقاصد الشرع بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله ولا دليلاً من دلائله، والثاني : أن عامة النظر فيها إنما هو فيما عقل منها، وجرى على دون المناسبات المعقولة التي إذا عرضت على العقول تلقتهما بالقبول، فلا مدخل لها في التعبدات⁽³³⁷⁾. والثالث : أن حاصلها يرجع إلى حفظ أمر ضروري ورفع حرج لازم في الدين، وأيضاً مرجعها إلى حفظ الضروري "من باب ما لم يتم الواجب إلا به... ورجوعها إلى رفع الحرج راجع إلى باب التخفيف لا إلى التشديد"⁽³³⁸⁾.

وإذا ثبت أن كمال القصد في التشريع يستدعي رعي ما تقوم به حياة الناس من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وما يعود عليهم بحفظ مصالحهم بحسب ما ثبت من حال واقعهم، ظهر أن مبنى الشريعة قائم عليه لأنه: "لما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة، وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع، كان من الأمر الملتفت إليه: إجراء القواعد على العموم العادي لا العموم الكلي التام الذي لا يختلف عنه جزئي ما"⁽³³⁹⁾.

ومن مقتضيات ذلك الإجراء مسألة :

(336) الموافقات 39/1.

(337) الاعتصام 129/2.

(338) نفسه 133/2.

(339) الموافقات 265/3.

- مراعاة الحال عند الأعمال :

إن إمكان تخلف بعض الجزئيات عن كلياتها محكوم بأصل النظر في الحال واعتبار المآل، فصار المجتهد من هذه الجهة مطالباً برعي الأحوال عند الأعمال بعد العلم بالمقصود الشرعي فيه. ومما يعين على إجراء الأدلة بحسب الوقائع والحالات، والنظر فيما يؤول إليه أمر المصالح والغايات: قاعدتا الاستحسان ومراعاة الخلاف. فماذا عن الاستحسان أولاً؟

الاستحسان :

تحدث الشاطبي عن الاستحسان كقاعدة تتفرع عن أصل الأخذ بالمقاصد عند النظر في النوازل، ومقتضى العمل بها راجع إلى مراعاة ما يؤول إليه الأمر بالنسبة إلى مصالح المكلفين، فإذا أدى إجراء القياس مثلاً إلى تفويت مصلحة أو جلب مفسدة عدل عنه إلى الاستحسان كدليل يوجه به النظر إلى ما يحقق أهداف الشارع ومقاصده: "وكثيراً ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحأجي، والحأجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارد فيستثنى موضع الحرج"⁽³⁴⁰⁾.

وقبل أن أعرض لكيفية معالجته هذه القاعدة لا بأس من أن أعرف بها وبموقف علماء الأصول منها:

- فالاستحسان لغة "وجود الشيء حسناً، يقول الرجل: استحسنت كذا أي اعتقدته حسناً على ضد الاستقباح، أو معناه طلبه الأحسن للاتباع الذي هو مأمور به"⁽³⁴¹⁾.

(340) نفسه 206/4 - 207.

(341) أصول السرخسي 200/2 وينظر لسان العرب 117/13.

وقد عرفه شمس الدين السرخسي الحنفي (ت 490 هـ) بأنه "الدليل الذي يكون معارضا للقياس الذي تسبق إليه الأوهام قبل إنعام التأمل فيه، وبعد إنعام التأمل في حكم الحادثة وأشباهاها من الأصول يظهر أن الدليل الذي عارضه فوقه في القوة، فإن العمل به هو الواجب فسموا ذلك استحسانا" (342).

ونقل كل من القرافي والشاطبي تعريف الكرخي للاستحسان جاء فيه:

والنص من كتاب - الاعتصام للشاطبي - : "إنه العدول عن الحكم في المسألة بحكم نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى" (343).

أما صاحب المعتمد فاختر أن يقال فيه إنه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل لوجه أقوى منه وهو في حكم الطارئ على الأول" (344).

وذكر الباجي "أن معنى الاستحسان الذي ذهب إليه أصحاب مالك رحمه الله القول بأقوى الدليلين" (345).

والاستحسان دليل معتبر عند علماء الحنفية والمالكية، وهو ما جرى به العمل عند جمهور الحنابلة خلافا للشافعي الذي أنكره. جاء في كتاب الأم: "أفرأيت إذا قال الحاكم والمفتي في النازلة: ليست فيها نص خبر ولا قياس، وقال: أستحسن فلا بد من أن يزعم أن جائزا لغيره أن يستحسن خلافه، فيقول كل حاكم في بلد ومفت بما يستحسن فيقال في

(342) أصول السرخسي 200/2.

(343) الاعتصام 138/2 وجاء في شرح التنقيح 451 - 452 :

"وقال الكرخي هو العدول عما حكم به في نظائر مسألة إلى خلافه لوجه أقوى منه، وهذا يقتضي أن يكون العدول من العموم إلى الخصوص استحسانا ومن الناسخ إلى المنسوخ".

(344) المعتمد 296/2.

(345) إحكام الفصول 687. وقد عرفه ابن أبي زيد القيرواني بأنه "التوسط في القول عند تعلق الفرع بغير أصل واحد في التشبيه" ينظر كتاب الذب 222/3.

الشيء الواحد بضروب من الحكم والفتيا⁽³⁴⁶⁾. وخلافا لابن حزم الظاهري الذي قال في كتاب ملخص إبطال القياس "وما استحسان فقيه أولى بالاتباع من استحسان آخر غيره، ولو صار الدين إلى هذا لكان لكل أحد أن يشرع باستحسان ما شاء"⁽³⁴⁷⁾.

والمستفاد من التعاريف السابقة أن الذين أخذوا بدليل الاستحسان اعتبروه ضربا من الاجتهاد الذي يخول للناظر في الأحكام العمل بأقوى الدليلين متى دعت الحاجة إليه، لذلك نقل الشاطبي عن الإمام مالك أن الاستحسان تسعة أعشار العلم⁽³⁴⁸⁾ وعقب عليه بقوله: "وهذا الكلام لا يمكن أن يكون إلا بالمعنى الذي تقدم قبله وأنه ما يستحسنه المجتهد بعقله، أو أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه، فإن مثل هذا لا يكون تسعة أعشار العلم ولا أغلب من القياس الذي هو أحد الأدلة"⁽³⁴⁹⁾.

ومثل هذا الكلام نجده عند المقرئ شيخ الشاطبي الذي رأى أن إطلاق العمل بالاستحسان يعتبر "آفة النصوص والأصول"⁽³⁵⁰⁾. وجاء في أصول السرخسي: "ثم استحسان العمل بأقوى الدليلين لا يكون من اتباع الهوى وشهوة النفس في شيء"⁽³⁵¹⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن الذين أخذوا بالاستحسان جعلوه، أقساما: فهو عند المالكية أربعة أقسام قال عنها ابن العربي في محصوله: "وألفيناه منقسما أقساما: منه ترك الدليل للمصلحة، ومنه ترك الدليل للعرف، ومنه

(346) الأم 316/7.

(347) ملخص إبطال القياس 50.

(348) ينظر الاعتصام 138/2.

(349) الاعتصام 138/2.

(350) قواعد المقرئ 195.

(351) أصول السرخسي 201/2.

ترك الدليل لإجماع أهل المدينة، ومنه ترك الدليل لليسر، لرفع المشقة، وإيثار التوسعة على الخلق" (352).

أما أقسامه عند الأحناف، فقد أخبرنا عنها السرخسي بقوله: "فالحاصل أن ترك القياس يكون بالنص تارة وبالإجماع أخرى وبالضرورة أخرى" (353).

وبرجوعنا إلى طريقة معالجة الشاطبي لمفهوم الاستحسان كقاعدة مالية تهم مصالح المكلفين الجزئية نجده قد راعى بيان الأمور الآتية:

- بيان أن الاستحسان عبارة عن "الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي" (354). وحاصل الأمر فيه أنه يرجع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس (355).

- بيان أن العمل بالاستحسان لا يرجع إلى الأذواق ولا يخضع للأهواء، وإنما يعتمد فيه على "ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى أو جلب مفسدة

(352) المحصول لابن العربي 55.

(353) أصول السرخسي 202/2.

(354) الموافقات 206/4.

(355) فرق الشاطبي بين الاستحسان والمصالح المرسلة فقال: "فإن قيل: فهذا من باب المصالح المرسلة لا من باب الاستحسان، قلنا نعم، إلا أنهم صوروا الاستحسان تصور الاستثناء من القواعد بخلاف المصالح المرسلة، ومثل ذلك يتصور في مسألة التضمن، فإن الأجراء مؤتمنون بالدليل بالبراءة الأصلية، فصار تضمينهم في خيز المستثنى من ذلك الدليل، فدخل تحت معنى الاستحسان بذلك النظر" ينظر الاعتصام 141/2 - 142.

- وفرق الأستاذ الدواليبي بين الاستحسان والقياس والمصالح المرسلة فقال: "وبهذا يتضح أن الفارق بين القياس والاستحسان من جهة وبين الاستصلاح من جهة ثانية: هو أن مسائل القياس والاستحسان تتطلب دوماً المقارنة بمسائل أخرى على ما في ذلك من تمييز بين القياس والاستحسان، بينما مسائل الاستصلاح لا تستلزم المقارنة بمسائل أخرى، وإنما يعتمد فيها على تأكيد المصلحة فيها فقط".

المدخل إلى علم أصول الفقه 305 - 306.

كذلك⁽³⁵⁶⁾ وفي هذا ما يدل على أن ضابط العمل بالأدلة المآلية يتحدد بمدى تقيد المجتهد بالمقاصد الشرعية.

- بيان أن أخذ الأدلة باقتضاءاتها الأصلية، قد يؤدي في بعض الأحيان إلى تفويت مصالح جزئية، أو مس مقاصد معتبرة: "وكثير ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقا في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارد فيستثنى موضع الحرج"⁽³⁵⁷⁾.

وبعبارة فإن قاعدة الاستحسان "ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك لأننا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان من الواجب رعي ذلك المآل إلى أقصاه، ومثله: الاطلاع على العورات في التداوي والقراض والمساقاة، وإن كان الدليل العام يقتضي المنع"⁽³⁵⁸⁾.

والمآمل في حقيقة فهم الشاطبي لدليل الاستحسان يجده يقوم على ضرورة النظر فيما سيؤول إليه الأمر بالنسبة لمصالح المكلفين الجزئية، فتستثنى مواطن الحرج حتى تستقيم العلاقة بين الضروريات ومكملاتها، وتجري الأدلة وفق أهداف الشريعة ومقاصدها. وقد نقل عن بعضهم "إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة، وأن الاستحسان عماد العلم"⁽³⁵⁹⁾.

(356) الموافقات 206/4.

(357) الموافقات 206/4 - 207. ولهذه الصورة أمثلة كثيرة في الشرع "كالقرض مثلا فإنه ربا في الأصل لأنه الدرهم إلى أجل، ولكنه أبيع لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين، ومثله بيع العرية بخرصها تمرا، فإنه يبيع الرطب باليابس، لكنه أبيع لما فيه من الرفق ورفع الحرج بالنسبة إلى المعري والمعري، ولو امتنع مطلقا لكان وسيلة إلى منع الاعراء".

ينظر الموافقات 207/4.

(358) الموافقات 207/4.

(359) نفسه 210/4.

وفي هذا ما يدل على أن الاسترسال في التمسك بمقتضيات الأدلة العامة إذا كان يؤدي إلى تفويت مصلحة أو مناقضة مقصد، عدل عنه إلى الاستحسان كإجراء يخدم مبدأ العمل بالمقاصد الشرعية. فماذا عن مراعاة الخلاف؟

مراعاة الخلاف :

إن الحديث عن مراعاة الخلاف⁽³⁶⁰⁾ مرتبط بامعان النظر في المناطات ورعي الحالات والخصوصيات بفرض تحققها في مواقع معينة :ذلك "لا يصح للعالم إذا سئل عن أمر كيف يحصل في الواقع إلا أن يجيب بحسب الواقع"⁽³⁶¹⁾.

وهذه المسألة لها تعلق قوي بمبدأ نفي الخلاف عن الشريعة وهو أصل عظيم فيها.

فقد يرد على الذهن أن رعي الخلاف يتعلق بدليلين متعارضين: "كل منهما يقتضي ضد ما يقتضيه الآخر وإعطاء كل واحد منهما ما يقتضيه الآخر، أو بعض ما يقتضيه... جمع بين متنافيين"⁽³⁶²⁾. وقد عارضت للشاطبي بسبب هذا إشكالات من وجوه:

360) مراعاة الخلاف عند القائلين به هو "أعمال دليل الخصم في لازم مدلوله الذي أعمل في نقبضه دليل آخر" البهجة 10/1.

والمراد بالدليل هو النص أو القياس والمدلول هو الحكم المستند إلى الدليل ولازم المدلول هو الأثر المترتب عن ذلك الحكم.

ومثاله في نكاح الشغار ما ذهب إليه المالكية من وجوب الفسخ وثبوت الإرث بين الزوجين إذا مات أحدهما، مع أن الأصل عندهم أن لا توارث مع الفسخ لكنهم راعوا خلاف القائلين بعدم فسخه، فأخذوا بدليل المخالف في لازم المدلول فثبت الإرث وأخذوا بدليلهم المفضي إلى الفسخ، فجمعوا بين أمرين: إعمال للدليل في الحكم وإعمال الدليل في لازم المدلول. جاء في معالم السنن 20/3 بتصريف:

"وممن أبطل هذا النكاح مالك والشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وأبو عبيد، وقال أصحاب الرأي وسفيان الثوري: النكاح جائز لكل واحدة منهما مهر مثلها".

361) الموافقات 81/3.

362) الموافقات 151/4.

- أحدها : على فرض صحته، ما أصله في الشريعة؟ وعلام يبني من قواعد أصول الفقه؟

- والثاني : إن أخذ المجتهد بدليل المخالف من باب إعمال المرجوح وإهمال الراجح وذلك على خلاف القواعد.

- والثالث : إن النفوس تشمئز من أن "يقول المفتي : هذا لا يجوز ابتداء وبعد الوقوع يقول بجوازه لأنه يصير الممنوع إذا فعل جائزاً" (363). وبسبب ما عرض له كاتب في الموضوع كلا من : القباب من المغرب وابن عرفة من تونس. جاء في كتاب الاعتصام : "ولقد كتبت في مسألة مراعاة الخلاف إلى بلاد المغرب وإلى بلاد إفريقية لإشكال عرض فيها" (364).

وقد لازمته عوارص ذلك الإسحاق فسرره حان ييحب فيها عن وجوه التكامل التي كان ينشدها لمنهج (365) ولم يتخلص له وجه الحق فيها إلا بعد أن لاحت له أمارات خدمتها لفكرة المآلات فجعلها فرعاً عن تصور العمل بالاستحسان. جاء في الاعتصام : "إن من جملة أنواع الاستحسان مراعاة خلاف العلماء وهو أصل في مذهب مالك ينبني عليه مسائل (366) كثيرة" (367).

(363) الاعتصام 146/2.

(364) نفسه 146/2.

(365) سئل في هذه الفترة "عن مراعاة قول ضعيف أو رواية ضعيفة فأجاب: مراعاة الأقوال الضعيفة أو غيرها شأن المجتهدين من الفقهاء إذ مراعاة الخلاف إنما معناها مراعاة دليل المخالف حسبما فسرره لنا بعض شيوخنا المغاربة، ومراعاة الدليل وعدم مراعاته ليس إلينا معشر المقلدين، فحسبنا فهم أقوال العلماء والفتيا بالمشهور منها" المعيار 130/11.

(366) "منها : أن الماء اليسير إذا حلت فيه النجاسة اليسيرة ولم تغير أحد أوصافه أنه لا يتوضأ به، بل يتيمم ويتركه، فإن توضأ به وصلى أعاد ما دام في الوقت ولم يعد بعد الوقت. وإنما قال: يعيد في الوقت مراعاة لمن يقول إنه طاهر مطهر ويروى جواز الوضوء به ابتداء، =

ووجه ذلك التصور يتعين بإمكان العدول عما تقتضيه إنتاجات الأقيسة، وجعل ما تفضي إليه المآلات عمدة في تحقيق المصالح وتصحيح الغايات.

ولا شك أنه استفاد من نص الجوابين وبنى عليهما كثيرا من المسائل والأحكام.

- أما جواب القباب فقد أورده في اعتصامه الذي جاء فيه: "إلا أني راجعت بعضهم بالبحث وهو أخي ومفيدي أبو العباس بن القباب رحمة الله عليه فكتب إلي بما نصه...⁽³⁶⁸⁾".

ويستفاد من جوابه أمور منها :

أ - اعتباره مسألة رعي الخلاف ضربا من القواعد المالية.

ب - إجماله القول في أن قبول العمل بالاستحسان موزن بقبوله في مراعاة الخلاف.

ج - استشهاده على مشروعية العمل بهما بما ورد في فتاوى الصحابة والتابعين قال: "ولقد كنت أقول بمثل ما قال هؤلاء الأعلام في طرح الاستحسان وما بني عليه لولا أنه اعتضد وتقوى لوجدانه كثيرا في فتاوى الخلفاء وأعلام الصحابة⁽³⁶⁹⁾ وجمهورهم مع عدم النكير. فتقوى

= وكان قياس هذا القول أن يعيد أبدا إذ لم يتوضأ إلا بماء يصح له تركه والانتقال عنه إلى التيمم.

- ومنها قولهم في النكاح الفاسد الذي يجب فسخه إن لم يتفق على فساده فيفسخ بطلاق ويكون فيه الميراث ويلزم منه الطلاق على حده في النكاح الصحيح فإنه إتفق العلماء على فساد فسخه بغير طلاق، ولا يكون فيه ميراث ولا يلزم فيه طلاق" ينظر الاعتصام 145/2.

(367) الاعتصام 145/2.

(368) الاعتصام 146/2.

(369) "فمن ذلك المرأة يتزوجها رجلان ولا يعلم الآخر بتقديم نكاح غيره إلا بعد البناء فأبانتها عليه بذلك عمر ومعاوية والحسن رضي الله عنهم... فإنه إذا تحقق أن الذي لم يبين هو الأول فدخل الثاني بها بزواج غيره وكيف يكون غلطة على زوج غيره مبيحا على الدوام ومصححا لعقده الذي لم يصادف محلا، ومبطلا لعقد نكاح مجمع على صحته لوقوعه على وفق الكتاب والسنة ظاهرا وباطنا. =

ذلك عندي غاية، وسكنت إليه النفس، وانشرح إليه الصدر ووثق به القلب للأمر باتباعهم والافتداء بهم" (370).

د - تقديره لما وردت سؤال الشاطبي، ونعت اعتراضاته بأنها "إيرادات سديدة صادرة عن قريحة قياسية منكرة لطريقة الاستحسان وإلى هذه الطريقة ميول فحول الأئمة والنظار حتى قال الإمام أبو عبد الله الشافعي: من استحسّن فقد شرع" (371).

أما جواب ابن عرفة فلم يعرض له الشاطبي في مؤلفه، ولم يعين اسم صاحبه، واكتفى بالإشارة إليه في قوله: "فأجابني بعضهم بأجوبة منها الأقرب ومنها الأبعد إلا أنني راجعت بعضهم بالبحث..." (372).

وقال في الموافقات: "وقد سألت عنها جماعة من الشيوخ الذين أدركتهم فمنهم من تأول العبارة ولم يحملها على ظاهرها بل أنكر مقتضاها بناء على أنها لا أصل لها، وذلك بأن يكون دليل المسألة يقتضي المنع ابتداء ويكون هو الراجح ثم بعد الوقوع يصير الراجح مرجوحا لمعارضة دليل آخر يقتضي رجحان دليل المخالف، فيكون القول بأحدهما في غير الوجه الذي يقول فيه بالقول الآخر، فالأول فيما بعد الوقوع والآخر فيما قبله، وهما مسألتان مختلفتان فليس جمعا بين متنافيين ولا قولاً بهما معا" (373).

وهذا المعنى تضمنه حديث ابن عرفة عن رعي الخلاف في مختصره الفقهي (374) ونقله إبراهيم اللقاني (ت 1041 هـ) في كتابه

= وإنما المناسب أن الغلط يرفع عن الغلط الائم والعقوبة لا إباحة زوج غيره دائما ومنع زوجها منها" الاعتصام 147/2.

(370) الاعتصام 147/2.

(371) نفسه 147/2 - 148.

(372) نفسه 146/2.

(373) الموافقات 151/4 - 152.

(374) المختصر الفقهي لابن عرفة مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم 76 ك.

منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء⁽³⁷⁵⁾ واستهله بقوله: "كان منذ مدة وردت علي أسئلة اقترحها مرسلها والوارد بها علي مني أجوبتها: فمنها ما حاصله: استناد مالك وغيره من أهل المذهب إلى رعي الخلاف وجعله قاعدة مع أنهم لا يعتبرونه في كل موضع، مشكل من ثلاثة أوجه:

- الأول: إن حجة عم وإلا بطل، أو لزم تخصيصه بموضع دون آخر.

- والثاني: على فرض حجته، ما دليله شرعا؟ وعلى أي شيء من قواعد أصول الفقه ينبني مع أنهم لم يعدوه منها؟

- الثالث: إن الواجب على المجتهد اتباع دليله إن اتحد أو راجحه إن تعدد، فقله بقول غيره إعمال لدليل غيره دون دليله⁽³⁷⁶⁾. وتستفاد من جواب ابن عرفة أمور منها:

أ - إنه وفي مبحث رعي الخلاف حقه من الضبط والتفصيل بدء بتعريفه الذي قال فيه: "رعي الخلاف عبارة عن إعمال دليل في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر، كإعمال مالك دليل خصمه القائل بعدم فسخ نكاح الشغار في لازم مدلوله، ومدلوله عدم فسخه ولازمه ثبوت الإرث بين الزوجين فيه، وهذا المدلول أعمل في نقيضه وهو الفسخ دليل آخر وهو دليل فسخه"⁽³⁷⁷⁾.

ب - إنه حرص على الإحاطة بما ورد في نص السؤال للإجابة عنه.

- من ذلك تعيينه ضابط رعي الخلاف في "رجحان دليل المخالف عند المجتهد على دليله في لازم قول المخالف كرجحان دليل المخالف في

(375) منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء لإبراهيم الثقاني (ت 1041 هـ) تقديم وتحقيق الأستاذ عبد الله الهاللي رسالة دبلوم الدراسات العليا شعبة الدراسات الإسلامية، كلية الآداب ظهر المهرارز فاس 1991 - 1922م.

(376) منار أصول الفتوى 299 - 300.

(377) نفسه 300 - 301.

ثبوت الإرث عند مالك على دليل مالك في لازم مدلول دليله وهو نفي الإرث، وثبوت الرجحان ونفيه بحسب نظر المجتهد في المسألة⁽³⁷⁸⁾.

- ومنه حديثه عن مشروعية العمل به وهي دليلان :

- الأول : الدليل الدال على وجوب العمل بالراجح وهو مقرر في

أصول الفقه.

- الثاني : حديث قوله صلى الله عليه وسلم: "الولد للفراش

وللعاهر الحجر واحتجبي منه يا سودة"⁽³⁷⁹⁾ وصحة الحديث ووجه دلالاته على ما قلنا عندي واضحة بعد تأمل ما ذكرناه وفهم ما قررناه⁽³⁸⁰⁾. فهما دليلان أحدهما مستمد مما هو مقرر في القواعد الأصولية، والثاني مما هو ثابت في السنة النبوية.

ج - أنه بين للشاطبي أن عدول المجتهد عن دليله وأخذه بما عند مخالفه لا يعد إطراحا للراجح وإعمالا للمرجوح، بل هو اتباع للراجح في الموضوعين ف "العمل بالدليلين فيما كل منهما هو فيه أرجح ليس إعمالا لأحدهما وتركاً للآخر، بل هو إعمال للدليلين معا"⁽³⁸¹⁾.

كما بين له ضابط إمكان تصور فساد العقد مع الحكم بثبوت ثمراته وعينه في القاعدة المقررة في المذهب وهي: "العقد الفاسد من نكاح وبيع وكراء يوجب ترتب جملة من الثمرات التي تترتب على العقد الصحيح"⁽³⁸²⁾. وهذه القاعدة معلوم صدقها بالضرورة الفقهية لمن قرأ كتب البيوع الفاسدة من التهذيب فضلا عما قرأ سائر كتب البيوع والأكرية والنكاح المجمع على أنه نكاح فاسد⁽³⁸³⁾.

(378) منار أصول الفتوى 301.

(379) ينظر الحديث في النووي على مسلم 36/10 - 37.

(380) منار أصول الفتوى 302 - 303.

(381) نفسه 303.

(382) نفسه 305.

(383) نفسه 305.

د - خروجه عن قاعدة القباب القاضية باحترام السائل والتتويه بأوجه اعتراضاته، يتجلى ذلك في طريقة تعقيبه على قول الشاطبي بأن النفوس تشمئز من أن يفتي المجتهد في الشيء بالمنع قبل الوقوع ثم بالجواز بعده، قال ابن عرفة:

"وما ذكره من أن النفوس مشمئزة منه، وأنه مشكل... فواضح عدم اشمئزاز النفوس العالمية بالقواعد الشرعية من ذلك، وأن فهمه على غير ذلك فليس بلازم لما قررناه بحال، وكيف كان فهمه لمسائل مالك في المدونة، والجلاب وغيرهما في كثير من الأنكحة إنها تفسخ قبل البناء وتمضي بعده، وهل كانت نفسه مشمئزة منها أو لا؟" (384).

وجاء في موطن آخر: "قال بعض أشياخنا إذا خاطبه الطالب بنحو هذا الوهم: أعرض عن جوابه لفظاً فأجري كتباً، وأما شيخنا أبو عبد الله ابن الحاجب رحمه الله فكان يزجره بالقول زجراً شديداً، ولا جواب لمن زاغ فيما بيناه" (385).

هذا أهم ما تضمنه جوابا القباب وابن عرفة عن سؤال الشاطبي، والظاهر أن ربط المسألة بما يقوي اعتبار المصالح ويزكي جانب المقاصد، جعله يعتبرها إحدى القواعد المتفرعة عن أصل النظر في المال. واعتماده عليها بهذا الاعتبار - بعد السؤال عنها - مؤذن بأخذها مأخذ التسليم والاقتناع.

فمراعاة الخلاف من أصول المالكية نص على ذلك صاحب القواعد (386) إلا أن مؤلف المعيار اعتبره "أضعف أصول المذهب" (387)،

(384) منار أصول الفتوى 306 - 307.

(385) نفسه 316.

(386) قواعد المقرئ 6.

(387) المعيار 496/4.

ووجه العمل به عند ابن هلال (ت 903 هـ) أنه "إذا كان مذهبننا مراعاة الخلاف الخارج عن المذهب فمراعاة خلافه أولى" (388).

وقد نبه الشاطبي على أن مستند العمل به قائم على تحري قصد الشارع إلى تحقيق العدل ورفع الحيف عن المكلفين انطلاقاً من "أن الممنوعات في الشرع إذا وقعت فلا يكون إيقاعها من المكلف سبباً في الحيف عليه بزائد على ما شرع من الزواجر وغيرها" (389).

ومبدأ العمل بهذه القاعدة قائم على ما سبق تقريره عن وجهي اقتضاء الأدلة للأحكام. فقد نقلت أن الأصلي عام لا يتعلق بمعين وأن التبعية خاص يرتبط بالنظر إلى الحالة بحسب تعلقها بواقعها، وبينت أنه إذا أدى الاستمرار بالعمل بما هو أصلي إلى إلحاق ضرر بالمكلف صار للمسألة نظر آخر يستدعي استحضار قصد الشارع إلى جلب المصالح ودفع المفاسد عن المكلفين.

وحاصل الأمر أن إيقاع المنع بالاقتضاء الأصلي إنما يتصور بفرض العموم قبل الوقوع. أما إذا أدى تنزيل الحكم بحسب الواقع إلى تقويت مقصد أو تضييع مصلحة فللمجتهد أن يأخذ بمراعاة الخلاف كدليل ملائم لطبيعة الوقائع ومحقق لمقصود الشارع فيها.

ولبيان موقع هذا الدليل في منهجه أقدم مثلاً ساقه أثناء حديثه عن مشروعية العمل به ويتعلق بإمكان استحقاق الزوجة مهرها حال نكاحها بغير ولي، ذلك أن المعروف عند المالكية: اشتراط الولاية في النكاح (390)

(388) نوازل ابن هلال ملزمة 4 ص 8.

(389) الموافقات 203/4.

(390) "اختلف الفقهاء في عقد المرأة على نفسها بغير ولي، فقال أبو حنيفة لها أن تزوج نفسها

كفاء وتستوفي المهر، ولا اعتراض للولي عليها وهو قول زفر...

وقال ابن أبي ليلى والثوري والحسن بن صالح والشافعي: لا نكاح إلا بولي... وقال ابن

القاسم عن مالك: إذا كانت امرأة معتقة أو مسكينة أو دنية لا خطر عليها فلا بأس أن

تستخلف رجلاً وبزوجها ويجوز، وقال مالك: وكل امرأة لها مال أو غنى وقدر فإن تلك لا

ينبغي أن يزوجه إلا الأولياء والسلطان" ينظر أحكام القرآن للجصاص الحنفي المتوفى

370هـ 40/1.

فإذا وقع بدونها وتم البناء، فللشارع نظر آخر يستهدف العدل ورفع الضرر عن هذه الزوجة "فأثبت لها المهر بما استحل منها" (391) "ولذلك يقع فيه الميراث ويثبت النسب للولد" (392).

ووجه تنزيل هذا الحكم أن "النهى كان دليله أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع، لما اقترن به من القرائن المرجحة" (393). فهاتان قاعدتان خادمتان لإيقاع الأحكام بما يحقق مصالح الأنام، فصار المجتهد بالوصف الأول قادرا على تحقيق المناطات ورعي الحالات والخصوصيات. فماذا عن الوصف الثاني؟

- الوصف الثاني له استمداد مما تقرر في الأول، وهو أن هذا المجتهد "ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات" (394) لأن "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا" (395) ووجه اعتباره منوط بمسألة:

اعتبار المال عند الإعمال :

ومبدأ النظر في المال أصل دلت الشواهد على قصد الشارع إليه فصارت "الأشياء إنما تحل وتحرم بمآلاتها" (396). وبمقتضى النظر فيها استمد أصل العمل بالاستحسان ومراعاة الخلاف وسد الذرائع ومنع الحيل.

وقد تكلمت عن الأوليين لمناسبتهما لما كنت فيه من صحة اعتبار الشرع لمصالح المكلفين وبقي الكلام في الآخرين لتعلقهما بصحة اعتبار

(391) عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله عليه وسلم قال: "أبما امرأة تكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها" ينظر سنن الترمذي 218/2.

(392) الموافقات 204/4.

(393) نفسه 204/4.

(394) الموافقات 232/4.

(395) نفسه 194/4.

(396) نفسه 259/3.

قصد المكلف في الامتثال، والمجتهد - في كل حال - مبرأ لخدمة القاصدين ورعاية الطرفين.

ونظراً لتعلق مقاصد المكلف بالبواعث والنوايا، وما تؤول إليه قضايا التصرفات العامة فقد عمد إلى بحث المآلات - من هذه الجهة - انطلاقاً من "أن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات" (397).

ولما كان "رفض النية ينتهض سبباً في إبطال العبادة" (398) فإن رعي المال يقضي بحسم أوجه التذرع أو التحيل بما ليس جائزاً إذا كان يصادف هوى شخصياً حماية لما شرعت من أجله الأحكام، وخير ما تصان به تلك الحماية قاعدتان: الذرائع والحيل، وهذا ملحظ ينبغي رعيه عند إعمال الأدلة ما دامت تترتب عنه آثار فقهية. فماذا عن الذرائع أولاً؟

الذرائع :

اعتبر الشاطبي العمل بالذرائع قاعدة مألوية بالنظر إلى ما تفضي إليه مقاصد المكلفين تجاه الأحكام الشرعية، فإذا كان هدف الشارع من وضع الأحكام هو إدخال المكلف في قانون الامتثال، فإن عمل المتوجه إليه بالتكليف لا يعتبر إلا إذا كان موافقاً لقصد الشارع النزيه. وقاعدة الذرائع (399) تحسم سبل التذرع بما هو جائز إلى ما يناقض مقصود الشارع، لذلك عرفها الباجي بأنها: "ما يتوصل به إلى محذور

(397) نفسه 2/223.

(398) نفسه 1/217.

(399) من معاني الذريعة في اللغة: الوسيلة. ينظر لسان العرب 1/1064 - 1065.

ومن الذريعة: ما يسد باتفاق كسب الأصنام مع العلم بأنه مؤد إلى سب الله تعالى... ومنها ما لا يسد باتفاق كما إذا أحب الإنسان أن يشتري بطعمه أفضل منه أو أدنى من جنسه فيتحيل ببيع متاعه ليتوصل إلى مقصوده، بل كسائر التجارات فإن مقصودها الذي أبيحت له إنما يرجع إلى التحيل في بذل دراهم في السلعة ليأخذ أكثر منها - ومنها ما هو مختلف فيه " ينظر الموافقات 2/390 بتصرف.

العقود من إبرام عقد أو حله، وذلك مثل أن يريد المكلف بيع دينار بدينارين، فيعلم أنه لا يجوز فيبيع ديناره بعشرة دراهم، ثم يبيع العشرة دراهم من بائعها منه بدينارين⁽⁴⁰⁰⁾. وعرفها ابن العربي (ت 543 هـ) بأنها: "كل عمل ظاهر الجواز يتوصل به إلى محظور"⁽⁴⁰¹⁾. وقال القرطبي (ت 671 هـ): "والذريعة عبارة عن كل أمر غير ممنوع لنفسه يخاف من ارتكابه الوقوع في ممنوع"⁽⁴⁰²⁾.

ونظرا لارتباط الذرائع بالمآل فقد اعتبر ابن قيم الجوزية (ت 751 هـ) منع المحظور منها "أحد أرباع التكليف: فإنه أمر ونهي، والأمر نوعان: أحدهما مقصود لنفسه والثاني وسيلة إلى المقصود، والنهي نوعان: أحدهما ما يكون المنهي عنه مفسدة في نفسه والثاني ما يكون وسيلة إلى المفسدة فصار سد الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين"⁽⁴⁰³⁾.

وبرجعنا إلى تعريف الشاطبي للذريعة نجده عبر عنها بأنها "التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة"⁽⁴⁰⁴⁾.

ولعل المثال الذي قدمه فيه ما يرشد إلى ذلك، وهو المتعلق ببيع العينة، وقبل أن أعرض لما أثاره فيها لا بأس أن أعرف بهذا البيع، وبموقف العلماء منه:

- فالعينة "أصلها عون لأنها من العون، قلبت الواو ياء لسكونها عقب كسر، سمي بها لاستعانة البائع بالمشتري على تحصيل مقصوده،

(400) الحدود للباجي 68.

(401) أحكام القرآن لابن العربي 798/2.

(402) الجامع لأحكام القرآن 57/2 - 58.

(403) إعلام الموقعين 57/2 - 58.

وقد أثر عن المالكية والحنابلة توسعهم الكبير في الأخذ بقاعدة الذرائع جاء في كتاب كشف القناع 181/3: "ولا يصح بيع ما قصد به الحرام كعنب وكعصير لمتخذها خمرا" وينظر

كتاب الفروع 471/2 والتبصرة لابن فرحون 268/2.

(404) الموافقات 199/4.

أو لحصول العين أي النقد لبائعها⁽⁴⁰⁵⁾ وجاء في طلبه الطلبة: "قيل هي شراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن، وقيل - وهو الصحيح - هي أن يشتري ثوبا مثلاً من إنسان بعشرة دراهم إلى شهر وهو يساوي ثمانية، ثم يبيعه من إنسان نقداً بثمانية فيحصل له ثمانية ويحصل عليه عشرة"⁽⁴⁰⁶⁾ وقال ابن عبد البر (ت 463 هـ): "وأما بيع العينة فمعناه أنه تحيل في بيع دراهم بدراهم أكثر منها إلى أجل بينهما سلعة محللة وهو أيضاً من باب بيع ما ليس عندك"⁽⁴⁰⁷⁾.

وصور بيع العينة كثيرة أشهرها أن يقدم المرء على شراء سلعة بمائة مثلاً إلى أجل معين ثم يقوم ببيعها للبائع الدائن بثمانين نقداً حالاً، فيكون مآل هذا التصرف أن قام هذا الشخص بشراء ثمانين نقداً بمائة إلى أجل وهو من قبيل المحظور.

وقد اختلف العلماء في صحة وجواز هذا البيع، فذهب مالك وجمهور أهل المدينة وجماعة من الحنابلة إلى منعه. جاء في المدونة الكبرى: "إذا بعت شيئاً إلى أجل فلا تتبعه من صاحبه الذي بعته منه، ولا من أحد تباعه له إلى دون ذلك الأجل إلا بالثمن الذي بعته منه أو أكثر منه"⁽⁴⁰⁸⁾.

وذهب الشافعي إلى تجويزه لأنه لا يعتبر "التهمة كما قلنا وإنما يراعى فيما يحل ويحرم من البيوع ما اشترطاه ودعراه بالسنة وما ظهر من فعلهما"⁽⁴⁰⁹⁾. جاء في قواعد المقرئ: "وأصل الشافعي إمضاء صورة الجواز وحمل الأمر على ظاهره من غير التفات إلى التذرع به تحسناً

(405) منح الجليل 102/5.

(406) طلبه الطلبة 325.

(407) الكافي 325.

(408) المدونة الكبرى 182/3 وقال المقرئ في قواعده: "أصل مالك حماية الذرائع واتهام الناس في بياعات الأجل والربا" قواعد المقرئ 146.

(409) بداية المجتهد 106/2 - 107.

للظن بالمسلمين، وتسليماً في بواطنهم إلى ما لا يخفى عنه أمرهم، وهذا هو الذي تكاد تصرح به الشريعة⁽⁴¹⁰⁾.

أما الأحناف فرغم ميلهم إلى حمل أمور المسلمين على الصلاح إلى أن يظهر ما يكشف عن حقيقة قصدهم إلى الممنوع فإنهم عمدوا إلى منع بعض صور البيوع إذا عرض لها عارض ربوي كمن اشترى سلعة بألف فإنه لا يجوز أن يبيعها للبائع قبل أن ينقد الثمن بأقل منه، لأن من الشروط المعتمدة في صحة العقود عندهم الخلو عن شبهة الربا، ووجه الشبهة هنا كما قال الكاساني (ت 587 هـ) أن "الثمن الثاني يصير قصاصاً بالثمن الأول، فبقي من الثمن الأول زيادة لا يقبلها عوض في عقد المعاوضة وهو تفسير الربا، إلا أن الزيادة تثبت بمجموع العقدين فكان الثابت بأحدهما شبهة الربا"⁽⁴¹¹⁾.

وحاصل المسألة أن "الثمن إذا لم يستوف لم يتم البيع الأول فيصير البيع الثاني مبنيًا عليه؛ فليس للبائع الأول أن يشتري شيئاً ممن لم يملكه بعد، فيكون البيع الثاني فاسداً"⁽⁴¹²⁾. والمتأمل في مثال العينة الذي قدمه الشاطبي يجده يهتم بالأمور الآتية:

- بيان انعدام المصلحة التي من أجلها شرع البيع، وهي تحقق انتفاع الطرفين بالثمن والمثمن⁽⁴¹³⁾. وصورة هذا البيع تخالف الهدف الذي قصده الشارع من أحكام البيوع لذلك لزم منعه.

- بيان المرجع الذي يستند إليه في منع هذا النوع من البيع، وهو المعبر عنه: بظهور القصد وكثرة الوقوع⁽⁴¹⁴⁾ أما إذا كان العمل يؤدي إلى

(410) قواعد المقرئ 147. وينظر كتاب الأم 75/3.

(411) بدائع الصنائع 199/5. وجاء فيه أيضاً 199/5 "والشبهة في هذا الباب ملحقة بالحقيقة بخلاف ما إذا نقد الثمن، لأن المقاصة لا تتحقق بعد نقد الثمن فلا تتمكن الشبهة بالعقد. ولو نقد الثمن في كله إلا شيئاً قليلاً فهو على الخلاف، ولو اشترى ما باع بمثل ما باع قبل نقد الثمن جاز بالإجماع لانعدام الشبهة وكذا لو اشتراه بأكثر مما باع قبل نقد الثمن".

(412) الفقه الإسلامي وأدلته 468/4.

(413) الموافقات 199/4.

"المفسدة نادرا فهو على أصله من الإذن لأن المصلحة إذا كانت غالبية، فلا اعتبار بالنذور في انخراطها، إذ لا توجد في العادة مصلحة عرية عن المفسدة جملة، إلا أن الشارع إنما اعتبر في مجاري الشرع غلبة المصلحة، ولم يعتبر ندور المفسدة إجراء للشرعيات مجرى العاديات في الوجود، ولا يعد هنا قصد القاصد إلى جلب المصلحة أو دفع المفسدة مع معرفته بندور المضرة عن ذلك تقصيرا في النظر ولا قصدا إلى وقوع الضرر، فالعمل إذا باق على أصل المشروعية"⁽⁴¹⁵⁾.

- ومن الأمور التي قصدها من مثال العينة محاولة التوفيق بين المالكية والشافعية حيث ذكر أن تجويز الشافعي لصورة هذا البيع لا يعني أنه يرفض مبدأ النظر في المآلات لأنه يرى أن كل حالة من البيعين "لها مآلها، ومآلها في ظاهر أحكام الإسلام مصلحة، فلا مانع على هذا إذ ليس ثم مآل هو مفسدة في هذا التقدير ولكن بشرط ألا يظهر قصد إلى المآل الممنوع"⁽⁴¹⁶⁾.

ثم أنهى حديثه بعرض بعض المسائل التي اتفق عليها المذهبان بخصوص سد الذرائع: كتحريم التعاون على الإثم والعدوان وسب الأصنام لئلا يكون سببا في سب الله تعالى، لقوله سبحانه (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم)⁽⁴¹⁷⁾.

والواقع أن الناظر في فروع الشافعية يجدهم يحكمون قاعدة الذرائع في كثير من القضايا الجزئية، من ذلك ما جاء في كتاب المجموع للنووي (ت 676 هـ) في معرض حديثه عن موقف الإمام المطلبي ممن لهم عذر أخرهم عن أداء فريضة الجمعة جماعة ونصه:

(414) نفسه 199/4 - 200.

(415) نفسه 2/359.

(416) الموافقات 4/200.

(417) الأنعام 109.

"وقال الشافعي : أستحب لهم إخفاء الجماعة ليلا يتهموا في الدين، وينسبون إلى ترك الجماعة تهاونا"(418).

مما سبق يتبين أن العمل بالذرائع مآليا فيه تغليب لجانب المحافظة على مقصود الشارع من وضع الأحكام، كما فيه تدريب للمكلفين على تنزيل أعمالهم وفق مقصود الشارع الحكيم. فماذا عن منع العمل بالحيل؟
- الحيل :

عرض الشاطبي لموضوع الحيل كثنائي قاعدة تتفرع عن أصل النظر في المال، وأمرها راجع إلى منع ما يفضي إلى صرف الحكم الشرعي عن وضعه الأصلي وتحويله إلى شيء آخر.

"والحيلة من الحول، ولكن قلبت واوها ياء لانكسار ما قبلها، ومنها قيل: رجل حول"(419). جاء في تعريفها إنها: "نوع مخصوص من التصرف والعمل الذي يتحول به فاعله من حال إلى حال، ثم غلب عليها بالعرف استعمالها في سلوك الطرق الخفية التي يتوصل بها الرجل إلى حصول غرضه بحيث لا يتفطن إليه إلا بنوع من الذكاء"(420).

وهي أيضا : "ما يتوصل به إلى حالة ما خفية وأكثر استعمالها فيما في تعاطيه خبث وقد تستعمل فيما فيه حكمة"(421) وهي أيضا: "ما يتلطف بها لدفع المكروه أو لجلب المحبوب"(422).

وقد عرف الشاطبي الحيلة بأنها عبارة عن "تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، فمال العمل فيها خرم قواعد الشريعة في الواقع"(423).

(418) المجموع 494/4.

(419) مفردات الراغب 138 ولسان العرب 185/11.

(420) إعلام الموقعين 252/3.

(421) مفردات الراغب 138.

(422) طلبية الطلبة 348.

(423) الموافقات 201/4.

من هذا التعريف يتضح أنه قصد من مسألة الحيل بيان الأمور الآتية:

- بيان أن التذرع بالحيل مشعر بالتطاول على الأحكام الشرعية وتنزيلها وفق ما يخدم مقاصد المكلف وأهواء الشخصية.

- بيان أن مناط منع الحيل له تعلق بقصد المكلف إلى إبطال الأحكام الشرعية "كالواهب ماله عند رأس الحول فرارا من الزكاة، فإن أصل الهبة على الجواز، ولو منع الزكاة من غير هبة لكان ممنوعا، فإن كل واحد منهما ظاهر أمره في المصلحة أو المفسدة، فإذا جمع بينهما على هذا القصد صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة وهو مفسدة، ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية"⁽⁴²⁴⁾ لذلك فالحيلة التي "لا تهدم أصلا شرعيا ولا تتناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها فغير داخله في النهي ولا هي باطلة"⁽⁴²⁵⁾.

وقد ترتب عن هذا أن أحكام الحيل تابعة لمقاصد المكلفين وهي بهذا الاعتبار تنقسم أقساما ثلاثة :

- أحدها : لا خلاف في بطلانه كحيل المناققين والمرائين.
- والثاني : لا خلاف في جوازه كالنطق بكلمة الكفر كراها عليها...

- وأما الثالث : فهو محل الإشكال والغموض، وفيه اضطربت أنظار النظار من جهة أنه لم يتبين فيه للشارع مقصد يتفق على أنه مقصود له، ولا ظهر أنه على خلاف المصلحة التي وضعت لها الشريعة بحسب المسألة المفروضة فيه، فصار هذا القسم متنازعا فيه"⁽⁴²⁶⁾.

(424) نفسه 201/4.

(425) نفسه 387/2.

(426) نفسه 387/2.

ووجه التنازع راجع إلى الكيفية التي يتم بها إثبات قصد التحيل إلى عدم مخالفة القواعد الشرعية فيكون عمله جائزا، أو إلى إبطال الأحكام التكليفية فيكون باطلا.

ونظرا لاشتهار الإمام أبي حنيفة رحمه الله بالأخذ بالحيل في بعض الصور، فقد وجد بعض من يدافع عن مشروعيتها. جاء في كتاب المبسوط: "فإن الحيل في الأحكام المخرجة عن الإمام جائزة عند جمهور العلماء، وإنما كره ذلك بعض المتعسفين لجهلهم وقلة تأملهم في الكتاب والسنة" (427).

كما ذكر صاحب إعلام الموقعين وجهة نظر المجوزين فقال نقلا عنهم "وإنما الحيل شيء يتخلص به الرجل من الحرام، ويخرج به إلى الحلال، فما كان من هذا ونحوه فلا بأس به، وإنما يكره من ذلك أن يحتال الرجل في حق الرجل حتى يبطله أو يحتال في باطل حتى يوهم أنه حق، أو يحتال في شيء حتى يدخل فيه شبهة، وأما ما كان على السبيل الذي قلنا فلا بأس بذلك" (428).

- والأمر الثالث الذي قصده أبو إسحاق من موضوع الحيل يتعلق ببيان اتفاق علماء الأمصار على منع التذرع بالحيل إذا ظهر القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية "وبهذا يظهر أن التحيل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة نظرا إلى المال وإنما وقع الخلاف في أمر آخر" (429) أي فيما لا يعود عليها بالإبطال، أو فيما يعود به مع افتقار الموضع إلى ما يعين على التوصل إليه.

فالمالكية اكتفوا في التعرف على هذا القصد بالقرائن وكثرة الوقوع، والأحناف اشترطوا ظهور ذاك القصد صراحة. جاء في

(427) المبسوط 209/30.

(428) إعلام الموقعين 206/3.

(429) الموافقات 202/4.

الموافقات: "فلا يخالف أبو حنيفة في أن قصد إبطال الأحكام صراحة ممنوع، وأما إبطالها ضمناً فلا"⁽⁴³⁰⁾.

هذا ما ينبغي مراعاته في قصد المكلف، وقد ذكرت قبله ما ينبغي استحضاره في قصد التكليف.

وبه يعلم أن مهمة المجتهد دائرة بين أمرين :

- أحدهما : يرجع إلى التحقق مما يصدق عليه أنه دليل.

- والثاني : يرجع إلى كيفية إعمال هذا الدليل بما يليق من

استحضار أحوال النازلة في ضوء ما تبين من قصد الشارع، وجعله حكماً فيما يصدر عن المكلفين فهما وامثالاً.

فهما أمران محتاجان إلى نظمهما في مسلك تركيبي قادر على

استيعاب ما يتقوم به مفهوم الاجتهاد في منهج الدلالة عند الشاطبي.

ضوابط الاجتهاد في منهج الدلالة عند الشاطبي

وضوابط هذا الاجتهاد تقتضي استدعاء ما تقوم به أصول الدلالة عنده، والمرجع فيها أن ينظر إلى الشريعة في نسق كلي متكامل "كالإنسان الصحيح السوي"⁽⁴³¹⁾ وأن تطلب الأدلة من جملتها "لا من دليل فيها أي دليل كان، وإن ظهر لنا لبادئ الرأي نطق ذلك الدليل فإنما هو توهمي لا حقيقي"⁽⁴³²⁾.

وطلب الحقيقة في الدليل منوط بالتشوف إلى تلمسه في مختلف المناحي والأبواب لأن: "مأخذ الأدلة عند الراسخين: إنما هو أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها"⁽⁴³³⁾.

وبهذا الترتيب يتحصل له العلم بقصد الشارع إلى المحافظة على الضروريات والحاجيات والتحسينيات، فتصير عنده كليات مستقرة من آحاد الأدلة المنصوبة عليها من القرآن والسنة وغيرهما. فإذا رجعنا إلى كلي الدين⁽⁴³⁴⁾ مثلاً وجدنا أنه "أصل ما دعا إليه القرآن والسنة وما نشأ عنهما وهو أول ما نزل بمكة"⁽⁴³⁵⁾.

(431) الاعتصام 245/1.

(432) نفسه 245/1.

(433) نفسه 244/1 - 245.

(434) في القرآن الكريم آيات تدعو إلى الحفاظ على الدين منها قوله تعالى :

"يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون" البقرة 131.

"وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله" البقرة 192.

إن الدين عند الله الإسلام" آل عمران 19.

"وإن أقم وجهك للدين حنيفاً ولا تكونن من المشركين" يونس 105.

وإذا تأملنا فيما ورد بشأنه من هذه الآيات وجدناها تتضمن الدعوة إلى: "الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر ثم تبعه ما هو من الأصول العامة كالصلاة وإنفاق المال وغير ذلك، ونهى عن كل ما هو كفر أو تابع للكفر" (436).

ثم إذا انتقلنا إلى السنة وجدناها متضمنة لما تأصل في القرآن على التمام والكمال "فالكتاب أتى بها أصولا يرجع إليها والسنة أتت بها تفريعا على الكتاب وبيان لما فيه منها، فلا تجد في السنة إلا ما هو راجع إلى تلك الأقسام" (437).

ومن ثم كان كلي الدين مما قصد إليه في الكتاب والسنة وما ثبت من إجماع الأمة، وحاصل الحفظ فيه آيل إلى ثلاث معان وهي الإسلام والإيمان والإحسان... ومكملاته ثلاثة أشياء وهي الدعاء إليه بالترغيب والترهيب وجهاد من عانده ورام إفساده، وتلافي النقصان الطارئ في أصله" (438). وعلى هذا الوزن ينظر في باقي الكليات الأخرى.

= (ولا تأخذكم بهما رافة في دين الله) النور 2.

(435) الموافقات 47/3.

(436) الموافقات 102/3 – 103.

(437) نفسه 27/4.

(438) نفسه 27/4.

وفي المحافظة على الدين تقرر في السنة معنى الإيمان والإسلام والإحسان أيضا: "عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم بارزا يوما للناس فأتاه رجل فقال: ما الإيمان؟ قال: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وبقائه ورسوله وتؤمن بالبعث، قال: ما الإسلام؟ قال: أن تعبد الله ولا تشرك به وتقيم الصلاة وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان، قال: ما الإحسان؟ قال: أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك..." الحديث "ينظر فتح الباري 114/1.

— كما ورد فيها التصبيص على بيان حق الله في أن لا يعبد سواه، ففي حديث البخاري "عن معاذ ابن جبل قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: يا معاذ أتدري ما حق الله على العباد؟ قال: الله ورسوله أعلم، قال: أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا..." "ينظر فتح الباري 13/347 ومن أوجه خدمة السنة لهذا الأصل: ترغيب الناس في الإقبال عليه وترهيبهم من الأعراض عنه فعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: "سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت: يا رسول الله أي العمل أفضل؟ قال: الصلاة على ميقاتها قلت: ثم أي؟ قال: ثم بر الوالدين، =

ونظرة المجتهد للشريعة بهذا التقدير تستدعي أخذ ما اقتنصه من كليات وربطها بما هو ضروري أو حاجي أو تحسيني مما هو لازم لاستقامة أمور المعاش والمعاد، مع استشعار معاني التراتب والتكامل فيها، وعودة بعضها على بعض بالتكميل والتعصيد. فإذا نظرنا إلى الضروريات وجدنا كلياتها نافعة لقيام الحياة الدنيوية والأخروية وعلمنا أن انخراطها لا تفرض معه عمارة أو طاعة.

"قلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف لعدم من يتدين ولو عدم العقل لارتفع الدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش" (439).

وإذا نظرنا إلى الحاجيات: وجدناها "كالتممة للضروريات، وكذلك التحسينيات كالتممة للحاجيات" (440) فثبت أن "المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية" (441).

= قلت: ثم أي؟ قال: الجهاد في سبيل الله، فسكت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو استزددته لزدني" بنظر فتح الباري 3/6.

وفي حديث آخر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "أكبر الكبائر: الإشراك بالله وعقوق الوالدين وشهادة الزور..." فتح الباري 264/2.

(439) الموافقات 17/2.

(440) نفسه 13/2.

وجه تتممة الحاجيات للضروريات أن ما شرع في الأولى يعود بالحفظ على الأخرى بما يضمن مصالح المكلفين ويحقق حظوظهم العاجلة والآجلة.

"وبالنسبة إلى الدين يظهر في مواضع شرعية الرخص في الطهارة كالنيم ورفع حكم النجاسة فيما إذا عسر إزالتها وفي الصلاة بالقصر... وبالنسبة إلى النفس أيضا يظهر في مواضع منها: الرخص كالميتة للمضطر وشرعية المواساة بالزكاة... وفي التنازل من العقد على البضع من غير تسمية صداق وإجازة بعض الجهالات فيه... وبالنسبة إلى المال أيضا في الترخيص في الغرر اليسير والجهالة التي لا انفكاك عنها، والقراض والمساقاة ونحوها... وبالنسبة إلى العقل في رفع الحرج عن المكروه وعن المضطر..."

— كما أن وجه التتمة في التحسينيات دائر على العمل بمكارم الأخلاق وما يحسن في مجاري العادات "كالطهارة بالنسبة إلى الصلوات... وأخذ الزينة من اللباس ومحاسن الهيئات والطيب وما أشبه ذلك"، وبالنسبة إلى النقوس كالرفق والإحسان وآداب الأكل والشرب... وبالنسبة إلى النسل كالإمسك بالمعروف أو التسريح بالإحسان من عدم التضيق على الزوجة وبسط الرفق في المعاشرة... وبالنسبة إلى المال كآخذه من غير إشراف نفس والتورع في كسبه واستعماله وبالنسبة إلى العقل كمباعدة الخمر". =

واعتبار الكلية في الضروريات لا ينافي إمكان تصورهما في الحاجيات والتحسينيات، فقد سبق أن الكليات مراتب بالنظر إلى ما هي فيه، أو إلى ما هو أدنى منها، فإذا استقام للمجتهد وجه النظر فيها بما علم من أمر التكامل والتراتب فيها اتضحت له مسالك الاستنباط بما يحقق مقاصد الشارع في العباد ف"المعاصي منها صغائر ومنها كبائر، ويعرف ذلك بكونها واقعة في الضروريات أو الحاجيات أو التكميليات فإن كانت في الضروريات فهي أعظم الكبائر، وإن وقعت في التحسينيات فهي أدنى رتبة بلا إشكال وإن وقعت في الحاجيات فمتوسطة بين الرتبتين" (442).

وبعد التسليم بمبدأ التراتب في الكليات نجد أن الدين في الضروريات أكد من النفس، وهذه مقدمة على العقل، وهذا على المال والنسل. كما نجد الكلي الواحد مراتب أيضا: ففي أصل المحافظة على الدين يلاحظ أن المشرك بالله ليس كمعطل العبادات، وأن جاحد الصلاة ليس كالمتهاون فيها "وإذا نظرت في مرتبة النفس تباينت المراتب: فليس قطع العضو كالذبح ولا الخدش كقطع العضو.." (443) وهكذا.

وهذا يدل على أن مأخذ العمل بالتراتب يعين على ضبط صور الجزئيات، كما يساعد على تخليص أوجه التدافع في الكليات "قالنفوس محترمة محفوظة ومطلوبة الإحياء، بحيث إذا دار الأمر بين إحيائها وإتلاف المال عليها، أو إتلافها وإحياء المال كان إحيائها أولى، فإن عارض إحيائها إماتة الدين كان إحياء الدين أولى" (444).

وعلى هذا جرى العمل عند الراسخين الذين أخذوا الشريعة كالصورة الواحدة ونظروا في أحكامها بما تهياً لهم من الاعتناء بألفاظها

= ينظر الموافقات 27/4 إلى 32.

(441) الموافقات 16/2.

(442) الاعتصام 38/2.

(443) نفسه 38/2.

(444) الموافقات 39/2.

ومعانيها، وتتبع عللها وأوجه المصالح فيها، فكان أول ما قصدوه في نهج الطريق: الأخذ باستقراء الأحاد الجزئية وردها إلى أصولها الكلية.

وهذه أول خطوة في التحقق من الأدلة الشرعية، فإذا تم ذلك نظر في حال إجرائها على قضايا الأعيان الفردية، وهذا يحتاج إلى مراعاة الحالات والقدرات ولحظ مجاري العادات والخصوصيات مع ما تتطلبه صحة النظر من استحضار المقاصد ومراتبها واعتبار أوجه التكامل والأولوية فيها. وبهذا عظم حظ المجتهد فيها لتعدد المهام والمسؤوليات، وتزاحم الحظوظ والاعتبارات، فأمر التحقق بالكليات والإلمام بالمقاصد والغايات موقوف على مقدمات ممهدات يستدعي بيانها عرض مثال يجلي الجهود المقاصدية في استفادة الأحكام الشرعية، وذلك من خلال:

القول في حكم الصلاة.

والأصل فيها آيات منها قوله تعالى: (واقموا الصلاة)⁽⁴⁴⁵⁾.

فهذا دليل تفصيلي آيل إلى جملة إنشائية مصدرة بقوله تعالى "أقيموا" وحظ الأصولي فيها أن يبني الحكم بوجوبها على قاعدة الأمر للوجوب⁽⁴⁴⁶⁾.

أما المتشبع بمنهج الشاطبي فله أن ينظر فيها وفق الخطوات الآتية:

أ - إمكان نهوض هذا الدليل - بمفرده - على القطع بوجوبها: فقوله تعالى "أقيموا الصلاة" دليل نقلي، والأدلة النقلية عموماً مبنية على مقدمات ظنية والمبني على الظني ظني.

(445) جزء من آية وردت في سور منها :

البقرة 43 و 110 - والحج 78 - والنور 56 - والروم 31.

(446) ما لم تدل قرينة تصرفه إلى غيره، فقد ذهب البعض "إلى أن الأمر ليس له صيغة تخصه، وإنما قول القائل: افعل مشترك بين الأمر والنهي والتهديد والتعجيز والتكوين لا يحمل على شيء منها إلا بدليل" البحر المحيط 369/2 وينظر الأحكام للأمدى 13/2 - 14.

فكان أمر القطع بوجوبها محتاجا إلى استقراء محال الأمر بها، وتتبع مواقع الحث عليها وأماكن الوعيد المترتب على التهاون فيها⁽⁴⁴⁷⁾ من القرآن والسنة وغيرهما، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأن القاعدة في الموافقات أن "الأدلة المستعملة هنا: المستقراة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع"⁽⁴⁴⁸⁾.

وهذا أول إجراء ينبغي اتخاذه في طلب الدليل، وإلا فلو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى "أقيموا الصلاة" وما أشبهه، لكان في الاستدلال بمجرده نظر من أوجه، لكن حف بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ما صار به فرض الصلاة ضروريا في الدين، لا يشك فيه إلا شاك في أصل الدين"⁽⁴⁴⁹⁾.

وإذا انتهى المجتهد إلى الدليل المطلوب على مشروعيتها نظر في كيفية إجراءاته.

ب - تبين الاقتضاء عند الإجراء :

ذلك أن الاقتضاء نوعان :

447) ففي القرآن الكريم نجد آيات الأمر بها في مواضع، كما جاء الأمر بها مقرونا بالطاعة في قوله تعالى: (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الرسول لعنكم ترحمون) النور 54، وجاء في سياق مجانبة الإشراك في قوله سبحانه: (وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين) الروم 30. كما ورد ذم التهاون فيها في قوله تعالى: (فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون) الماعون 4، 5.

وفي السنة النبوية نجد مجابعة الصحابة للنبي صلى الله عليه وسلم على إقامة الصلاة" فتح الباري 7/2.

كما نجد قوله صلى الله عليه وسلم "العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر" ابن ماجه 342/1.

فإذا أضيف إلى هذا ما علم من أمر مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة عليها، وإجماع الأمة على القول بوجوبها وسداومة الامتنال لها، تحصل العلم بفرضيتها وهو المطلوب.

(448) الموافقات 36/1.

(449) نفسه 36/1.

— أحدهما : أصلي، تلغى في جانبه الحظوظ والاعتبارات، كما لو سئل عن حكم الصلاة فأجاب بحسب ما توصل إليه بعد الاستقراء بعموم الأمر بالتكليف بها. وجريان الأحكام على هذا الاقتضاء يناسب أصل العمل بالعزائم الكلية.

— والثاني : تبعي، تراعى بموجبه الحالات والخصوصيات، وهذا يستدعي النظر في المناطات ولحظ مجاري العادات والقدرات، وهو ما يناسب مبدأ الرخص والاستثناءات لذا يختلف تنزيل الحكم في الصلاة أخذا بتلك الاعتبارات، حيث تراعى أحوال الحيض والنفاس والنوم والإغماء والسفر والمرض، وما يترتب عنها من إمكان الإسقاط أو القضاء أو التقصير أو التصرف في كيفية الأداء. فإذا تخلص له وجه الاقتضاء أجرى فتواه على قانون التقييد أو الإطلاق مع ما يستدعيه المقام من استحضار قصد الشارع وقصد المكلف.

ج — استحضار القصد عند الإجراء :

والقصد هنا قصدان : قصد الشارع وقصد المكلف.

— فقصد الشارع من إيجاب الصلاة راجع إلى أمر تعبدي، والأصل في العبادات عدم الالتفات إلى جهة التعليل، لكنها تؤخذ مأخذ التسليم والافتقار ف"حكمة التعبد العامة الانقياد لأوامر الله تعالى وإفراده بالخضوع"⁽⁴⁵⁰⁾. وهذا المقصد دلت عليه الشواهد "لأننا وجدنا الشريعة حين استقريناها تدور على التعبد في باب العبادات فكان أصلا فيها"⁽⁴⁵¹⁾. وأخذها بهذا القصد لا ينافي استشعار ما يقوم به فعل الصلاة من تدريب العبد على الطاعة والانقياد، وتجنبيه مواقف الزلل والمنهيات، فيتنزل الأمر بإيجابها على ما علم من القصد العام في التشريع، فقد ثبت

(450) الموافقات 301/2.

(451) نفسه 303/2.

بالاستقراء قصد الشارع إلى المحافظة على الضروريات، والصلاة فرد من أفراد كلي الدين فيها لأننا نعلم "أن النطق بالشهادتين والصلاة وغيرهما من العبادات إنما شرعت للتقرب بها إلى الله والرجوع إليه، وإفراده بالتعظيم والإجلال ومطابقة القلب للجوارح في الطاعة والانقياد" (452).

وهذا من تمام إصابة القصد في العبادات، إلا أنه لا يدفع ما قد يلوح في بعضها من وجوه المصالح والأمارات، وما يناسبه في الصلاة أنها تنهى عن المعاصي والمنكرات، وفرض هذا الاجتماع يجعل الأخذ بقصد التعبد أكمل وأسلم، لأنه "كاف في حصول كل غرض في التوجه إلى مجرد خطاب الشارع، فالعامل على وفقه - ملبيا له - بريء من الحظ... ثم يندرج حظه في الجملة" (453). وعلى هذا المقاس تجري المقاصد في التعبدات، أما العادات: فطلب المعاني فيها مما تقبله العقول الراجحات، فإذا وجدنا فيها ما يفيد التعبد أخذناه مأخذ التسليم والانقياد، فالمعروف "أن الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني، فإذا وجدنا فيها ما يفيد التعبد، فلا بد من التسليم والوقوف مع المنصوص" (454).

وبه يعلم أن ضابط الباب في التعبدات (455) - والصلاة منها - أن تؤخذ مأخذ الخضوع والامتثال: "فالركن الوثيق الذي ينبغي الالتجاء إليه:

(452) نفسه 385/2.

(453) نفسه 196/2 - 197.

(454) نفسه 307/2: "كطلب الصداق في النكاح والذبح في المحل المخصوص في الحيوان المأكول والفروض المقدرة في الموارث وعدد الأشهر في العدد الطلاقية والوفوية وما أشبه ذلك من الأمور التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية" ينظر الموافقات 307/2 - 308.

(455) إن قيد التسليم والوقوف عند ما هو تعبدى لا يمنع الأخذ بما لاح من معنى في بعض الصور ومثاله: "أن السائل إذا قال للحاكم: لم لا تحكم بين الناس وأنت غضبان؟ فأجاب: بأنى تهيت عن ذلك، كان مصيبا. كما أنه لو قال: لأن الغضب يشوش عقلي وهو مظنة عدم التثبت في الحكم كان مصيبا أيضا، والأول جواب التعبد المحض، والثاني جواب الالتفات إلى المعنى" ينظر الموافقات 314/2.

الوقوف عند ما حد دون التعدي إلى غيره لأننا وجدنا الشريعة حين استقريناها تدور على التعبد في باب العبادات فكان أصلاً فيها⁽⁴⁵⁶⁾ هذا عن قصد الشارع في الصلاة.

وقصد المكلف في العمل بها منوط بأخذها بما علم من قصد الشارع فيها فيؤديها كما أمر الله بها بإقامة الأركان واستيفاء الشروط، واستحضار الخشوع والإخلاص، واستدعاء ما فرضت لأجله من معاني الخيرات والابتعاد عن القوادح المنكرات، فإذا تخلص له وجه القصد في الامتثال، كان العمل موافقاً مقبولاً إن شاء الله.

وإذا ثبت أن اقتناص الحظوظ العاجلة مما يندر تصويره في العبادات لغلبة حق الله فيها، فحظ المكلف في الصلاة أن ينخرط بموجبها في قانون العبودية، وإذا لاح من قصده، ما هو زائد عليها رجع فيه إلى قاعدة الموافقة، لأن من شرط طلب الحظ أن لا يعود على قصد التعبد بالكر والإبطال، وباب هذا ضرورة اعتبار المآل.

د - اعتبار المآل عند الإجراء :

ومسألة النظر في المآل لها ارتباط بالقصدين، لأنه لما ثبت أن التشريع قائم على جلب المصالح ودرء المفسدات، كان من الأمر الملتفت إليه عند الإجراء اعتبار هذا القصد بالنظر إلى ما يؤول إليه فرض الصلاة، فإذا اعترض الأمر بتنزيلها إلحاق ضرر أو مشقة زائدة على المعتاد، نظر هذا الحال، وأجري الحكم على وفق ما قصد إليه الشارع في المآل فيتعلم حظ المكلف من هذه الجهة بالاستفادة من الرخص والتخفيفات في الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجة أو التكميلية إذا اكتفتها من خارج أمور لا ترضى شرعاً، فإن الإقدام على جلب

المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج" (457).

ونظرا لإمكان توارد قصدين على العبادة الواحدة فإن من شرط الأخذ بالثاني أن يعود بالحفظ والتقوية على الأول.

ولما كانت الصلاة من العبادات الراجعة إلى حفظ كلي الدين (458) فالأفضل أن يسعى الممتثل إلى أخذها من جهة القصد الأول، مع لحظ ما قد يرد بشأنها بالقصد الثاني، ووجه العمل به أن يكون خادما للأول معينا على تحقيقه.

ومثاله : ما ورد في آية الجمعة من الأمر بالسعي إلى الصلاة أولا، وترك البيع ثانيا في قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم" (459).

فإن المطلوب بالقصد الأول هو الأمر بالسعي إلى الصلاة، أما الأمر بترك البيع فمطلوب بالقصد الثاني، ووجه تعلقه بالأول أن امتثال التارك مقو لطلب السعي، فكانا مطلوبين بالقصدين معا. جاء في شفاء الغليل: "ومما نزلت الآية لبيان أحكام البياعات ما يحل منها وما يحرم، فالتعرض للبيع لأمر يرجع إلى البيع في سياق هذا الكلام يخطب الكلام ويخرجه عن مقصوده ويصرفه إلى ما ليس مقصودا به، وإنما يحسن التعرض للبيع إذا كان متعلقا بالمقصود، وليس يتعلق به إلا من حيث كونه مانعا للسعي الواجب" (460).

(457) الموافقات 210/4.

(458) نفسه 8/2 - 9 بتصرف.

(459) الجمعة 9.

(460) شفاء الغليل 51.

ومرجع الأمر فيه "أن ينظر في كل أمر هل هو مطلوب فيها
بالقصد الأول أم بالقصد الثاني، فإن كان مطلوباً بالقصد الأول فهو أعلى
المراتب في ذلك النوع" (461).

هذا عن المال باعتبار قصد الشارع، أما عنه باعتبار قصد المكلف
فالقاعدة المرسومة فيه أن ينزل قصده على وزان المقاصد الشرعية لأنه
"إنما كلف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها في الأمر والنهي فإذا قصد
بها غير ذلك كانت بفرض القاصد وسائل لما قصد لا مقاصد" (462).

ومسألة التثبت من قصده محفوفة بمجموعة من الحيثيات: والكلام
هنا لا يتعلق بمن دخل الصلاة بقصد واحد موافق لقاعدة الامتثال وتلبية
الأمر بالطاعة والانقياد، كما لا يتعلق بمن دخلها بقصدين أولهما الامتثال
والثاني نيل الأجر، وإعطاء القدوة للغير وحثهم عليها وتدريبهم على
أدائها في وقتها (463).

وإنما الكلام فيمن دخلها بقصد واحد مخالف "كالمصلي رياء الناس
ليحمد على ذلك أو ينال رتبة في الدنيا، فهذا العمل ليس من المشروع في
شيء" (464). أو بمن دخلها بقصدي الامتثال، واستحضار معاني التمتع
والابتداع. وبهذا يعلم أن المصلي إذا اتخذ عبادته ذريعة لما لا يرضى
شرعاً، أو تحيل بما يعارض أصلاً أو يهدم مقصداً (465) فإن أداها على
ما يلائم الموافقة في ظاهر الأعمال لا يمنع من الحكم عليها بما ثبت من
أصل العمل بالمال.

(461) الموافقات 345/1.

(462) نفسه 334/2.

(463) وحتى "إذا جاز اجتماعهما وعدم تنافيهما جاز القصد إلى التعبد" ينظر الموافقات 314/2.

(464) الموافقات 385/2.

(465) كمن تحيل للتقصير أو الجمع بتعمد السفر.

وقد وردت في الموافقات إشارات كثيرة للتحرز من المبالغة في طلب الحظوظ والأغراض لأن إخلاص العمل في العبادات "أبعد عن مشاركة الحظوظ التي تغبر في وجه محض العبودية" (466).

ومن تمام تخليص وجه العبودية فيها توجيه القصد إلى الانقياد لها لأن "البناء على المقاصد الأصلية يصير تصرفات المكلف كلها عبادات" (467) بما فيها "البيوع والإجازات والأنكحة وغيرها من وجوه الاكتساب التي تتقوم بها الهياكل الإنسانية" (468).

ومما يتقوم به أصل الصلاة : مراعاة ما يقيم جانبها في الضروريات والالتفات إلى ما يعود بالرفق والتوسعة في الحاجيات، وما يكملها من محاسن الهيئات والحالات كاختيار اللباس والتطيب وانتقاء المكان.

هذا ما ينبغي مراعاته في جانب النظر والاجتهاد، وهكذا يقال في كل مسألة تفرض في الوجود، فإذا عرضت على المجتهد وتعينت له بحسب ذلك الفرض جاز له أن يبحث في الدليل المراد إجراؤه فيها.

والدليل المطلوب في الموافقات هو المستقرى من مجموع يفيد العلم، وهذا يقتضي الأخذ بالألفاظ والعبارات وتتبع العلل والأمارات. فإذا استقام له أمر انضباطها وانتظامها في كلي مقصود، نظر في رجوعه إلى الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، وميز بين المراتب والمكملات، ليدرك أوجه التقابل والأولويات.

وبعد هذا يتوجه بالبحث في باقي المقتضيات، ليتسنى له إجراء الدليل بحسب ما يليق في الواقع، بمراعاة القدرات والحالات، ولحظ العوائد والخصوصيات.

(466) الموافقات 196/2.

(467) نفسه 202/2.

(468) نفسه 180/2 وكذلك المباح الذي : "إذا أخذ من جهة الحظ فهو المباح بعينه، وإذا أخذ من جهة الإذن الشرعي فهو المطلوب" ينظر الموافقات 235/3 - 236.

وعملية الإجراء تتطلب استدعاء المقاصد والغايات، والاستفادة من إمكان تخلف بعض الجزئيات، بما تقتضيه طبيعة الرخص والمستثنيات. إلا أن تمتع المكلف بما يحقق مقصود الشارع عند الإجراء لا يمنع من النظر في جريان قصده على قانون الموافقة وضابطه: ارتباط الحكم على الأعمال بما يفضي إليه المآل وقد تقدم منه أمثلة في الاستحسان ومراعاة الخلاف، ومنع الحيل والذرائع.

فإن قيل : إن ما تقدم تصويره في مثال الصلاة، لا ينهض شاهداً على ما تقرر في منهج الدلالة عند الشاطبي. قلت : لأنني سقته لبيان أهم ما يمكن استثماره منها، والواحد قد لا يقوم مقام المتعدد، لذا استأذن في سوق أمثلة أخرى تبين وجه العمل المقاصدي في استثمار الأحكام، وذلك من خلال قواعد كلية تعين على تحصيل المراد، وهذه من خاصية الموافقات ف"إذا نظرنا بالنظر المسوق في هذا الكتاب تبين به من قرب بيان القواعد الشرعية الكلية"⁽⁴⁶⁹⁾.

ومعلوم أن تحصيل العلم بالقواعد الكلية مفتقر إلى استقراء المواقع والحالات، لذا فإن ما سأقدمه من أمثلة مشروط برعي تلك المقتضيات: فإذا رجعنا إلى الضروريات وجدنا الأمر بالمحافظة عليها مما قطع بالقصد إليه، وضابطه أن: "الكبائر منحصرة في الإخلال بالضروريات"⁽⁴⁷⁰⁾.

فقد وردت بشأن الدين شواهد تدعو إلى المحافظة عليه. كما وردت فيما لمس أصله عقوبات منها: قتل المرتد والمبتدع الداعي إلى بدعته، ووردت في باقي المراتب الأخرى تشريعات تعود عليه بالحفظ وجوداً وعدمًا، ومنه أيضاً: المحافظة على النفس التي هي كلي معتبر في

(469) الموافقات 407/3.

(470) الاعتصام 57/2.

الضروريات، لذا ورد في شأن حفظها من جانب الوجود أدلة يفضي الأخذ بمجموعها إلى القطع بالقصد إليها.

فإذا وقع عليها ما يخل بها من ضروب الإذاية والجنايات شرع في حق الموقع ما يلائم من عقوبات، فالتعدي عليها بالقتل ليس كالتعدي بإتلاف العضو، وهذا ليس كالجرح وهكذا...

ولا يقال : إن الأمر بقتلها في القصاص منافي لقصد حفظها لأن قتلها في هذه الحالة هو عين المحافظة على نوعها.

فإن عارض وجودها الإضرار بما هو أعلى منها كالدين روعي حفظه من باب العمل بالأولويات. أما إذا عارضها ما هو أدنى كالعقل والمال كان حفظها أولى.

ومما يرجع لحفظ النفس في العادات المرتبطة بالحاجيات والتحسينيات استحضار مبدأ التكميل وقيام جانب الخدمة للضروريات، ومثاله فيما نحن فيه: الحث على الاستمتاع بالطيبات مما هو لازم لقيام الحياة، والمرجع فيه أن: "المتحري للامتناع من تناول ما أباحه الله من غير موجب شرعي مفتات على الشارع" (471).

ومبدأ الإذن في المباح بالجزء لا يمنع من أن يصير واجبا بالكل. فالتعدي لازم لاستمرار الحياة، وتعاطي المأكولات وغيرها داخل في الإذن بالتمتع بالطيبات، وتركها لبعض الفترات غير قادح في مقتضى الإذن فيها، أما تركها كلية فممنوع لأنه يعود على النفس بالمضرات ل"أن التمتع بما أحل الله من المأكول والمشرب ونحوها مباح في نفسه... وهو خادم لأصل ضروري وهو إقامة الحياة فهو مأمور به من هذه الجهة ومعتبر محبوب من حيث هذا الكلي المطلوب، فالأمر به راجع إلى حقيقة الكلية لا إلى اعتباره الجزئي" (472).

(471) الاعتصام 342/1.

(472) الموافقات 128/1 - 129.

ومن أمثلته فيما يستجد من حالات أن نقول: نقل الدم من الصحيح إلى المحتاج خادماً للصحة والحياة، وكل ما هو خادماً لها ينبغي التوسل به، فإذا تحققنا منه كان نقل الدم إلى المريض مقصوداً لعودته على النفس بما يعضدها، ويقوي جانب السلامة فيها.

وعلى هذا يجري الأمر في مختلف المجالات، فهئية حقوق الإنسان حاجة للمحافظة على الواجبات والحريات، وكل ما يحافظ عليها فهو نافع للتنعم بالحياة، فقيام هذه الهيئات خادماً لكلي النفس مكمل لها من باب الحاجيات.

وهكذا يقال في باب التحسينيات مما هو راجع إلى تزيين الهيئات واجتتاب الأحوال المدنسات.

وبه يظهر أن الإسلام شرع لكلي النفس ما يضمن وجوده ويرفعه إلى أعلى الدرجات، وناطه بما يحقق له الكرامة ويدفع عنه الشائئات، وهذا معلوم لمن استقرى مواضع الاهتمام به في الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

هذا ما يسر الله تقييده بشأن الدلالة المقاصدية، وبقي في الموضوع طرف يتعلق بميل النفسي إلى العودة للحديث عما استقرغت الوسع في طلبه، والعمل على نظمه بعد ما سعت إلى جمع أحاده بما يعين على تبين تكامل منهج الدلالة عند الشاطبي وأثره في وحدة التصور ووحدة الفهم والتفسير، ومحل هذا: الباب الرابع كما سنرى.

وحدة المنهج وأثرها في توجيه بعض المباحث الأصولية

نص الشاطبي في المقدمة الثالث عشرة على أن اهتمامه بعلم الشريعة له تعلق بما هو أصلي فيها⁽¹⁾ وانتهى إلى أن كل أصل شرعي تخلف عن جريانه فلم يطرد ولا استقام بحسبها فليس بأصل يعتمد عليه ولا قاعدة يستند إليها⁽²⁾.

فكان أن رتب منهجه وهو بصدد تأصيل تلك الأصول على ما علم من خاصياتها الراجعة إلى عمومها واطرادها، فتحصل له بعد النظر فيها أن أقام طريقته على منوالها، وبعد أن اطمأن إلى استقامتها وركن إلى جريانها على ذلك الوزن، عمم العمل بها لتمس مختلف مباحث الكتاب. ويرتبط الحديث عن موضوع الوحدة في منهجه بأمرين:

- أحدهما : بوحدة الاختيار القائمة على استقراء محال الألفاظ ومواقع العلل والأمارات، ونظمها في مقصود كلي معتبر.

- والثاني : بوحدة التوجيه، لأن التزامه المطرد باختياره المنهجي له حضور واضح في سائر المسائل والقضايا.

ولما كانت طريقته في الموافقات دائرة بين: تقرير القواعد الكلية والدعوة إلى النظر في المسالك الاجتهادية على هدي المقاصد الشرعية، فإنني سأعمل على تثبيت هذين الملحظين من خلال تتبعي لأهم مسائل الكتاب، منبها على أن تناولي لها، لا يعنى بالتعاريف والتقسيمات، ومناقشة الحدود والاصطلاحات، وإنما أكتفي فيها بالقدر الذي يقربني إلى تبين أثر هذه الوحدة في توجيه تلك المباحث مبتداء بالحديث عن وحدة المنهج، ووحدة الفهم والتفسير.

(1) الموافقات 99/1.

(2) نفسه 99/1 بتصرف.

وحدة المنهج ووحدة الفهم

إن كل من تمارس بأصول الشريعة وفروعها وبلغ من العلم مرتبة التحقق بمقاصدها، والنظر في مواردها ومصادرها، واستقام له النظر فيها، وأصبحت عنده كالصورة السوية لأن "مأخذ الأدلة عند الراسخين إنما هو أن تؤخذ كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها ومطلقها المنحول على مقيدها، ومجملها المفسر ببينها إلى ما سوى ذلك من مناحيها"⁽³⁾.

وقد ألبس الشاطبي منهجه لباس هذه الوحدة، ورتب نظره ومنهجه على وفاقها، وأكد في مواضع أن "الشريعة كالإنسان الصحيح السوي، فكما أن الإنسان لا يكون إنساناً حتى يستتق فلا ينطق باليد وحدها ولا بالرجل وحدها، ولا بالرأس وحده ولا باللسان وحده، بل بجملته التي سمي بها إنساناً، كذلك الشريعة لا يطلب منها حكم على حقيقة الاستنباط إلا بجملتها لا من دليل فيها أي دليل كان، وإن ظهر لنا لبادئ الرأي نطق ذلك الدليل فإنما هو توهمي لا حقيقي"⁽⁴⁾.

ومن مظاهر إيمانه بهذه الوحدة سعيه إلى تلمسها في الأدلة عموماً وفي القرآن الكريم على الخصوص لأنه أصل أصولها ولأنه يجسد معانيها في أجلى صورها. فماذا عن منهجه في استثمارها؟

(3) الاعتصام 244/1 - 245.

(4) نفسه 245/1.

وحدة المنهج من جهة النظر في الخطاب

تميزت نظرة الشاطبي إلى القضايا الدلالية بالدعوة إلى اعتماد مقاصد كلام العرب في مجاري خطابها، ومقاصد الشريعة في تنزيل أحكامها، ومدار ذلك على معرفة مقتضيات الأحوال: "حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخاطب أو المخاطب أو الجميع"⁽⁵⁾.

ومما انبنى على ما سبق ميله إلى تعميم النظر في النصوص الشرعية باعتبارها وحدة لا يتحصل المطلوب إلا من جملتها: "فاعتبار جهة النظم مثلا في السورة لا يتم به فائدة إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر، فالإقتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود، كما أن الإقتصار على بعض الآية في استفادة حكم ما لا يفيد إلا بعد كمال النظر في جميعها"⁽⁶⁾.

ومما انبنى على ذلك أيضا : تساؤله عن وحدة الكلام في القرآن وانتهى إلى أن "كلام الله في نفسه كلام واحد لا تعدد فيه بوجه، ولا باعتبار حسبما تبين في علم الكلام"⁽⁷⁾.

أما باعتباره خطابا للعباد منزلا على معهودهم فيه فيصح أن يكون واحدا "أي يتوقف فهم بعضه على بعض بوجه ما وذلك أنه يبين بعضه بعضا حتى إن كثيرا منه لا يفهم معناه حق الفهم إلا بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى، ولأن كل منصوص عليه فيه من أنواع الضروريات مثلا مقيد بالحاجيات، فإذا كان كذلك فبعضه متوقف على البعض في

(5) الموافقات 347/3.

(6) نفسه 415/3.

(7) نفسه 420/3.

الفهم، فلا محالة أن ما هو كذلك فكلام واحد. فالقرآن كله كلام واحد بهذا الاعتبار⁽⁸⁾.

كما يصح ألا يكون كلاما واحدا "فإنه أنزل سوراً مفصولاً بينها معنى وابتداء"⁽⁹⁾.

وضابط المسألة أن فهم القرآن ينبغي أن يؤخذ كوحدة لا تستنطق إلا بمجموعها، وتتبع مساقاتها، وقد مر بنا كيف أنه ميز عند طلب الفهم بين الاستعمال العربي، والاستعمال الشرعي، والسياق اللغوي والسياق المقاصدي، وظهر أنه يأخذ بالنتائج الاستقرائية المحصل من مجموعها. وإجراء الفهم على هذا السبيل لا يستقيم إلا بأمرين :

- أحدهما : أن الفهم لا بد فيه من معرفة الظاهر والباطن معا. والظاهر من الألفاظ هو ما أخذ على مقتضى وضعه العربي: "فكل ما كان من المعاني العربية التي لا يبنّي فهم القرآن إلا عليها فهو داخل تحت الظاهر"⁽¹⁰⁾.

والباطن هو "الفهم عن الله لمراده، لأن الله تعالى قال: (فما هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً)⁽¹¹⁾ والمعنى: لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب، ولم يرد أنهم لا يفهمون نفس الكلام كيف وهو منزل بلسانهم، ولكن لم يحظوا بفهم مراد الله من الكلام"⁽¹²⁾.

وكون الظاهر هو المفهوم من وضع الكلام العربي لا إشكال فيه، أما الباطن فمرده إلى التدبر و"التدبر إنما يكون لمن التفت إلى المقاصد"⁽¹³⁾ ومن زاغ عنها تقول على الله بغير علم لذلك كان ضابط الأخذ بالظواهر الرجوع إلى عادات العرب ومقاصدها في مجاري كلامها، ويبني عليه

(8) نفسه 420/3.

(9) الموافقات 420/3.

(10) نفسه 386/3.

(11) النساء 77.

(12) الموافقات 382/3 - 383.

(13) نفسه 383/3.

أن "كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي فليس من علوم القرآن في شيء لا مما يستفاد منه، ولا مما يستفاد به، ومن ادعى فيه ذلك فهو في دعواه مبطل" (14).

أما ضابط الأخذ بالباطن فشرطان :

- أحدهما : "أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب، ويجري على المقاصد العربية" (15).

- والثاني : "أن يكون له شاهد نص أو ظاهرا في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض" (16).

ومبدأ البحث في الشواهد والنظر في الأدلة، قائم في منهجه على ضرورة الجمع في النظر بين اللفظ والمعنى والظاهر والباطن (17).

- والأمر الثاني : إن فهم القرآن على ذلك الترتيب لا بد فيه من ربط أوله باخره، ورد مدنيه إلى مكيه: "قالمدني من السور ينبغي أن يكون منزلا في الفهم على المكى، وكذلك المكى بعضه مع بعض، والمدني بعضه مع بعض على حسب ترتيبه في التنزيل" (18).

وشاهد هذا أن أصل الشريعة جاء مصححا لما فسد من ملة سيدنا إبراهيم عليه السلام يتجلى ذلك في سورة الأنعام مثلا، باعتبارها من أوائل المكى "فإنها نزلت مبينة لقواعد العقائد وأصول الدين، وقد خرج العلماء منها قواعد التوحيد التي صنف فيها المتكلمون من أول إثبات واجب الوجود إلى إثبات الإمامة" (19).

(14) نفسه 391/3.

(15) نفسه 394/3.

(16) نفسه 394/3.

(17) جاء في الموافقات 390/3 :

"كل من زاغ ومال عن الصراط المستقيم فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهما وعلماء... وكل من أصاب الحق وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه" وينظر موقفه من تفسير الباطنية الغلاة في الموافقات 86/1.

(18) الموافقات 406/3.

(19) نفسه 406/3.

وبمقارنتها بأول ما نزل من المدني يلاحظ أنه بيان لما قرر من تلك القواعد وتفصيل لما أصل فيها، وما زاد عليه فهو من باب التشريع والتكميل، فالبقرة: "هي التي قررت قواعد التقوى المبنية على قواعد سورة الأنعام، فإنها بينت من أقسام أفعال المكلفين جملتها، وإن تبين في غيرها تفاصيل لها... وما خرج عن المقرر فيها فبحكم التكميل"⁽²⁰⁾ وقوله: "فبحكم التكميل" مشعر بتوقف بعض الفهم على بعضه بالنظر في التنزيل فإذا نظرت "إلى سائر السور بعضها مع بعض في الترتيب وجدتها كذلك حذو القذة بالقذة، فلا يغيب على الناظر في الكتاب هذا المعنى فإنه من أسرار علوم التفسير، وعلى حسب المعرفة به تحصل له المعرفة بكلام ربه سبحانه"⁽²¹⁾.

هذا عن وحدة الفهم باعتماد مبدأ الترتيب والتكميل، وهو كما قال: "من أسرار علوم التفسير"⁽²²⁾.

(20) نفسه 407/3.

(21) نفسه 407/3.

(22) نفسه 407/3.

وحدة المنهج من جهة النظر في الفقه والتشريع

أما عن وحدة المنهج من جهة النظر في الفقه والتشريع، فالأمر ظاهر لمن تأمل الأحكام المكية مع الأحكام المدنية. "فإن الأحكام المكية مبنية على الإنصاف من النفس وبذل المجهود في الامتثال بالنسبة إلى حقوق الله أو حقوق الأدميين، أما الأحكام المدنية فمنزلة في الغالب على وقائع لم تكن فيما تقدم من بعض المنازعات والمشاحات والرخص والتخفيفات"⁽²³⁾.

ومما انبنى على النظر في تنزيل الأحكام على وقائع لم تكن فيما تقدم: ذهابه إلى أن تشريع الأحكام المرتبطة بها إنما يتعلق بالجزئيات، أما الكليات "فقد كانت مقررة محكمة بمكة"⁽²⁴⁾.

وبهذا يعلم أن ما جاء في المدنيات يعود على الكليات بالتعزيد والتكميل "فكملت جملة الشريعة والحمد لله بالأمرين وتمت بواسطتها بالطرفين، فقال الله تعالى: "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً"⁽²⁵⁾"⁽²⁶⁾.

ومن آثار تمسكه بوحدة الفهم والتفسير: دعوته إلى تعميم النظر في أدلة الشريعة بحسب ذلك الترتيب أيضاً ف"اللسنة هنا مدخل لأنها مبينة للكتاب، فلا تقع في التفسير إلا على وفقه وبحسب المعرفة بالتقديم

(23) الموافقات 236/4.

(24) نفسه 236/4.

(25) المائدة 4.

(26) الموافقات 238/4.

والتأخير يحصل بيان الناسخ من المنسوخ من الحديث، كما يتبين ذلك في القرآن أيضا⁽²⁷⁾.

وهكذا الأمر في باقي المآخذ الشرعية، لأن مذهب الراسخين في الاجتهاد أن تؤخذ الأدلة بمجموعها ليستقيم النظر فيها برد عامها إلى خاصها وحمل مطلقا على مقيدها، وبيان مجملها بينها.

ولم يفته وهو يعرض لدعوته إلى هذا التعميم أن يؤكد على أنه "لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة، لأنه إذا كان كليا وفيه أمور كلية، كما في شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها فلا محيص عن النظر في بيانه، وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح إن أعوزته السنة فإنه أعرف به من غيرهم، وإلا فمطلق الفهم العربي لمن حصله يكفي فيما أعوز من ذلك"⁽²⁸⁾.

كما ترتب عن تمسكه بتعميم الفهم عند العمل بالخطاب: اعتماده مبدأ الوحدة في تناول القضايا وتتبع أحوالها لرصد ما يعتريها من بيان وتفصيل وهذا يستدعي النظر إليها في مواقعها، واستقراءها من مواطنها الدالة عليها.

ولعل أهم ما عضد به وحدة منهجه التفاته إلى ما علم من قصد الشارع إلى المحافظة على مصالح العباد في الدارين.

وقد تقرر في كتاب المقاصد أن هذه المصالح تعود إلى حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وما هو متم لها ومكمل لأطرافها، وظهر أن القرآن أتى بما يحفظها على التمام والكمال: "وإذا نظرنا إلى السنة وجدناها لا تزيد على تقرير هذه الأمور، فالكتاب أتى بها

(27) نفسه 408/3.

(28) نفسه 369/3.

أصولاً يرجع إليها، والسنة أتت بها تفرعاً على الكتاب وبياناً لما فيه منها، فلا تجد في السنة إلا ما هو راجع إلى تلك الأقسام⁽²⁹⁾.

وخدمة منه لمبدأ الوحدة في تناول تلك المقاصد، فقد رام في بيانها تفصيلاً مرتباً تطلب منه البدء بالضروريات الخمس فذكر أنها "كما تأصلت في الكتاب تفصلت في السنة"⁽³⁰⁾.

ثم تناولها حسب أولويتها، فبدأ بأصل الدين ونبه على أن حفظه "حاصله في ثلاث معان وهي الإسلام والإيمان والإحسان، فأصلها في الكتاب وبيانها في السنة"⁽³¹⁾.

وانتقل إلى مكملاته، وعينها في ثلاثة أشياء هي: "الدعاء إليه بالترغيب والترهيب وجهاد من عانده أو رام إفساده، وتلافي النقصان

(29) نفسه 27/4.

(30) نفسه 27/4.

(31) الموافقات 27/4.

— وأصول الدعوة في القرآن كثيرة منها : — قوله تعالى : (إن الدين عند الله الإسلام) آل عمران 19 — وقوله: (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام) الأنعام 126.
— وأصول الدعوة إلى الإيمان كثيرة منها : — قوله سبحانه: (أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه ويدخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها رضي الله عنهم ورضوا عنه أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون) المجادلة 21 — وقوله: (واعلموا أن فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم ولكن الله حبيب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان أولئك هم الراشدون) الحجرات 7.

— وأصول الدعوة إلى الإحسان كثيرة منها : — قوله تعالى : (إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون) النحل 90 — وقوله: (ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى وإلى الله عاقبة الأمور).

لقمان 21.

ولهذه الأمور شواهد في السنة كما ورد في حديث حبريل عن أبي هريرة قال :
"كان النبي صلى الله عليه وسلم بارزاً يوماً للناس فأتاه رجل فقال: ما الإيمان؟ قال: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وبلغائه ورسله وتؤمن بالبعث. فقال: ما الإسلام؟ قال: الإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به وتقیم الصلاة وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان. قال: وما الإحسان؟

قال: أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك..." الحديث فتح الباري 114/1.

الطارئ في أصله. وأصل هذه في الكتاب وبيانها في السنة على الكمال⁽³²⁾.

وعند حديثه عن حفظ العقل ذكر أنه راجع إلى اجتناب ما يخل به أو يفسده "وهو في القرآن ومكملته شرعية الحد"⁽³³⁾.

فأصل الأمر بالاجتناب قوله تعالى: "إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون"⁽³⁴⁾.

أما بالنظر إلى حده، فليس له أصل خاص في القرآن، لذلك: "لم يكن في السنة حكم على الخصوص أيضاً، فبقي الحكم فيه إلى اجتهاد الأمة"⁽³⁵⁾ وهذا تخريج يبين دقة ملاحظته تعلق البيان ببعضه.

32) الموافقات 27/4.

— وأصول الترغيب في القرآن كثيرة منها: — قوله تعالى: (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فانه غفور رحيم) الأنعام 55. — وقوله: (من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب) غافر 40. — كذلك بالنسبة لأصول الترهيب: — كقوله سبحانه (وأن الذين لا يؤمنون بالآخرة أعتدنا لهم عذاباً أليماً) الإسراء 10 — وقوله: (أن لا تعبدوا إلا الله إني أخاف عليكم عذاب يوم أليم) هود 26.

— وفي الجهاد نجد قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون) المائدة 37.

— ولهذا شواهد في السنة كحديث عبد الرحمن بن أبي بكر عن أبيه في الكبائر، فتح الباري 264/12 وحديث عبد الله بن مسعود في سؤاله النبي صلى الله عليه وسلم عن أفضل الأعمال، فتح الباري 3/6، وحديث معاذ في التوحيد، فتح الباري 347/13.

33) الموافقات 29/4.

34) المائدة 92.

35) الموافقات 29/4 والمقصود أنه لم يرد في القرآن بيان لحد الخمر كما هو الشأن في السرقة والقذف مثلاً، كذلك لم يرد في السنة حد قار فيه.

— فعن قتادة عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم ضرب في الخمر بالجريد والنعال، وجلد أبو بكر أربعين "فتح الباري 63/12.

— وفي حديث آخر أن النبي صلى الله عليه وسلم "أتى برجل شرب الخمر فضربه بجريدين نحواً من أربعين، ثم صنع أبو بكر مثل ذلك فلما كان عمر استشار الناس، فقال له عبد الرحمن بن عوف: أخف الحدود ثمانون ففعل عمر" فتح الباري 64/12.

وهكذا كان دأبه مع ما يلي رتبة الضروريات ف"إذا نظرنا إلى الحاجيات أطرد النظر فيها على ذلك الترتيب أو نحوه فإن الحاجيات دائرة على الضروريات وقد كملت قواعد الشريعة في القرآن وفي السنة فلم يتخلف عنها شيء والاستقراء يبين ذلك" (36).

ومعلوم أن الحاجيات لها ارتباط قوي برفع الحرج وطلب الرفق للعباد بما يعود بالحفظ على الضروريات يتجلى ذلك في أصل الدين مثلاً "في مواضع شرعية الرخص والطهارة كالتيتم ورفع حكم النجاسة فيما إذا عسر إزالتها، وفي الصلاة بالقصر... وفي الصوم بالفطر في السفر والمرض، وكذلك في سائر العبادات، فالقرآن إن نص على بعض التفاصيل كالتيتم والقصر والفطر فذاك، وإلا فالمنصوص على رفع الحرج فيه كافية، وللمجتهد إجراء القاعدة والترخص بحسبها، والسنة أول قائم بذلك" (37).

فتحويل المجتهد إمكان إجراء القاعدة والترخص بحسبها (38) شاهد على تعلق الحاجيات بالضروريات، فهي قائمة على خدمتها بما تستقيم به حياة الناس، وبما يمكنهم من نيل حظوظهم في المعاش والمعاد. والتفاتاً من الشارع إلى ما يعود على الخلق بالتنعم والترفيه فقد اعتبر قسم التحسينيات جارياً أيضاً كجريان الحاجيات فإنها

(36) الموافقات 29/4 بتصرف.

(37) نفسه 30/4.

(38) هذا الترخص كما يجري في أصول العبادات يجري أيضاً في باقي الكليات فبالنسبة إلى النفس أيضاً يظهر في مواضع منها: الرخص كالميتة للمضطر... وفي التناسل من العقد على البضع من غير تسمية صداق... وإباحة الطلاق من أصله والخلع وما أشبه ذلك. وبالنسبة إلى المال أيضاً: الترخيص في الغرر اليسير والجهالة التي لا انفكاك عنها في الغالب، ورخصة السلم والعرايا والقرض والشفعة والقراض والمساواة ونحوها. — وبالنسبة إلى العقل في رفع الحرج عن المكروه وعن المضطر على قول من قال به في الخوف على النفس عند الجوع والعطش والمرض وما أشبه ذلك. كل ذلك داخل تحت قاعدة رفع الحرج" ينظر الموافقات 30/4 — 31.

راجعة إلى العمل بمكارم الأخلاق وما يحسن في مجاري العبادات والعبادات (39).

وإذا كان التحقق بالمقاصد أصلاً تعلقت به أنظار الناظرين ومطمحا انتهت إليه مقاصد المجتهدين، فإن الوصول إليه لا يتم إلا بحسن التدقيق، وشمول تناول، فوحدة تناول من وحدة المنهج ووحدة هذا من وحدة الشريعة، ومأخذ الشريعة عند الراسخين لا يتم إلا بالنظر في مجموعها، ومن تمام ذلك النظر المثابرة على البحث في مصادرها، والتمرس بأدلتها ليتمكن من ربط كل مرتبة بمكملاتها، ورد الجزئيات إلى كلياتها.

هذا عن وحدة منهجه وأثرها في توجيه مباحث الفهم والتفسير. فماذا عن ذلك الأثر في مباحث الحكم الشرعي؟

(39) الموافقات 31/4 يتصرف.

ومثاله: "الطهارة بالنسبة إلى الصلوات... وآداب الرفق في الصيام.

— وبالنسبة إلى النفوس كالرفق والإحسان وآداب الأكل والشرب ونحو ذلك.

— وبالنسبة إلى النسل كالإمساك بالمعروف أو التسريح بالإحسان من عدم التضيق على الزوجة وبسط الرفق في المعاشرة وما أشبه ذلك.

— وبالنسبة إلى المال كأخذه من غير إشراف نفس والتورع في كسبه واستعماله والبذل على المحتاج.

— وبالنسبة إلى العقل كمباعدة الخمر وسجائبتها... فجميع هذا له أصل في القرآن بينه الكتاب على إجمال أو تفصيل أو على الوجهين معا" ينظر الموافقات 31/4 — 32.

وحدة المنهج ومباحث الحكم

نحا الشاطبي منحى الأصوليين في التمييز بين ما يرجع من الأحكام إلى خطاب الوضع وما يرجع منها إلى خطاب التكليف⁽⁴⁰⁾ قدم فيها عرضا وافيا بحاجة إلى قراءة متأنية تمكن المطلع من الوقوف على منهجه في عرضها.

وباب الإقدام على هذا العمل عامر بمغريات الاقتحام⁽⁴¹⁾. لكن انشغال النفس بالبحث في الوحدة وأثرها في التوجيه أثثاني عنه، وصرفني إلى البحث فيما عنونت به الفصل، وذلك من خلال مبحثين.

(40) جاء في الموافقات 1/109 :

"والأحكام الشرعية قسمان : أحدهما يرجع إلى خطاب التكليف والآخر إلى خطاب الوضع".
(41) تحدث الأصوليون عن الأحكام الشرعية في مسائل محدودة ومتشابهة عالجها الشاطبي بشكل مغاير، فمسائل المباح مثلا لا تخرج عندهم عن تعريفه وذكر أوجه الاتفاق على أنه من الأحكام الشرعية، وأنه غير مأمور به خلافا للكعبي، وذكر أوجه الاختلاف: هل هو داخل في مسمى الواجب أم لا ؟ وهل هو داخل تحت التكليف؟ وهل هو حسن أم لا؟... ينظر الإحكام للآمدي 1/94 - 97.

وحدة المنهج ومباحث الحكم التكليفي

تحدث الشاطبي عن الأحكام التكليفية في ثلاث عشرة مسألة، قدم فيها أبحاثاً نفيسة وجه حديثه عنها بضرورة رعي المقاصد فيها ف"الأحكام الخمسة إنما تتعلق بالأفعال والتروك بالمقاصد، فإذا عريت عن المقاصد لم تتعلق بها"⁽⁴²⁾.

كما نبه أثناء بحثها على مبدأ تصور الكلية والجزئية فيها. جاء في الموافقات: "إذا تقرر تصوير الكلية والجزئية في الأحكام الخمسة، فقد يطلب الدليل على صحتها، والأمر فيها واضح مع تأمل ما تقدم في أثناء التقرير"⁽⁴³⁾.

والتأمل في طريقة عرضه لمباحث الأحكام التكليفية يلاحظ أنه اتخذ من قسم المباح منطلقاً للحديث عن باقي الأقسام الأخرى، لذلك امتاز بحثه فيه بعمق التحقيق وجودة البسط والتدقيق، فجاء كلامه فيه جامعاً لضروب الجودة، مستوفياً لشروط القبول والنجاح، وكان من أسباب ذلك النجاح قدرته على تطويع البحث فيه بما يخدم فكرة المقاصد، فكانت لوحده المنهجية آثار بادية في كل المسائل المرتبطة به. وأول ما يطالعنا منها حرصه على استحضار مبدأ القصد فيه والقصد هنا له تعلقان: أحدهما من جهة الشارع والثاني من جهة المكلف.

- فبالنظر إلى الجهة الأولى نجد أن قصد الشارع في المباح مرتبط باختصار المكلف بحيث لا يكون مطلوب الفعل ولا مطلوب الاجتناب لأنه لا قصد له فيهما ف"الشارع لا قصد له في فعل المباح دون تركه، ولا في تركه دون فعله، بل قصده جعله لخيرة المكلف"⁽⁴⁴⁾.

(42) الموافقات 1/149.

(43) نفسه 1/138.

(44) نفسه 1/125.

- وبالنظر إلى الجهة الثانية يلاحظ أن قصد المكلف في المباح يكون إما بالفعل وإما بالترك، ويتعلق بقصد الفعل أمران :

- أحدهما : تعاظم المباح لنيل الحظوظ والتنعيم بالطيبات.

- والثاني : تعاظم المباح باستحضار قصد التعبد، وهذه خاصية من يسعى إلى أن يكون عمله كله خالصا لله تعالى "لا يلوي فيه على حظ نفسه... بل يتركه حتى يجد لتناوله قصد عبادة"⁽⁴⁵⁾.

كما يتعلق بقصد الترك أمران أيضا :

- أحدهما : ترك المباح في مواطن الكفاية وارتفاع الحاجة مع استحضار نية الحمد والشكر لمن سخر المسخرات وأهل الطيبات.

- والثاني : ترك المباح بقصد يكر على النفس بالحرمان، ويعود عليها بتفويت الحظوظ والمصالح، فالترك بهذا القصد قد "يسأل عنه لم تركته ولأي وجه أعرضت عنه، وما منعك من تناول ما أحل لك؟"⁽⁴⁶⁾.
وقد ترتب عن عدم ارتباط قصد الشارع في المباح بالفعل أو

بالترك شيان :

- أحدهما : "أن المباح إنما يوصف بكونه مباحا إذا اعتبر فيه حظ المكلف فقط فإن خرج عن ذلك القصد كان له حكم آخر"⁽⁴⁷⁾.

- والثاني : كون المباح مرتبطا بقصد المكلف قد يتخذ سببا إلى شيء آخر فيكون له حكم آخر من جهة أخرى لا من جهة كونه مباحا ل"أن الكلام في أصل المسألة إنما هو من حيث هو مباح متساوي الطرفين ولم يتكلم فيما إذا كان ذريعة إلى أمر آخر، فإنه إذا كان ذريعة إلى ممنوع صار ممنوعا من باب سد الذرائع لا من جهة كونه مباحا"⁽⁴⁸⁾.

(45) الموافقات 1/120.

(46) نفسه 1/116 - 117.

(47) نفسه 1/147.

(48) نفسه 1/113.

هذا عن اعتبار القصد في المباح، وبقي فيه نظر يتعلق باعتبار الكلية والجزئية، وما يرتبط بهما مما هو ضروري أو تكميلي، وقد تخلص له أن المباح بالجزء قد يكون مطلوب الفعل أو الترك بالكل "الإباحة بحسب الكلية والجزئية تتجاذبها الأحكام البوافي، فالمباح يكون مباحا بالجزء مطلوبا بالكل على جهة الندب أو الوجوب، ومباحا بالجزء منهيًا عنه بالكل على جهة الكراهة أو المنع" (49).

كما تخلص له بالنظر في هذه العلاقة أن الإقدام على تعاطي المباح فيه ما يقوي جانب الضروريات وغيرها، ومن هذه الجهة كان فعله مطلوبًا محبوبًا "أن التمتع بما أحل الله من المأكّل والمشرب ونحوها مباح في نفسه... وهو خادم لأصل ضروري وهو إقامة الحياة فهو مأمور به من هذه الجهة ومعتبر محبوب من حيث هذا الكلي المطلوب، فالأمر به راجع إلى حقيقة الكلية لا إلى اعتباره الجزئي، ومن هنا يصح كونه هدية يليق فيها القبول دون الرد لا من حيث هو جزئي معين" (50).

ومجمل القول إن إقدام الشاطبي على مبحث الأحكام التكليفية كان موجهاً إلى حد كبير بخطته المنهجية، وهذا ما ساعمل على بيانه في خطاب الوضع الذي يشمل عنده "الأسباب والشروط والموانع والصحة والبطلان والعزائم والرخص" (51).

(49) الموافقات 128/1 - 129.

(50) نفسه 128/1 - 129.

(51) نفسه 187/1.

وحدة المنهج ومباحث الحكم الوضعي

لقد حرص رحمه الله على بحث الأحكام الوضعية بما علم من مذهبه القاضي برعي المقاصد والأخذ بالاعتبارات. وفكرة القصد في الأسباب ميز فيها بين قصد الشارع وقصد المكلف.

- فقصد الشارع من وضع الأسباب "يستلزم قصد الواضع إلى المسببات"⁽⁵²⁾ ولا يلزم في تعاطي الأسباب من جهة المكلف قصده إلى تحصيل المسببات "بل المقصود منه الجريان تحت الأحكام الموضوعية لا غير أسبابا كانت أو غير أسباب معللة كانت أو غير معللة"⁽⁵³⁾. لأن المسببات راجعة إلى الحاكم المسبب، وليست من مقدور المكلف "فإذا لم تكن راجعة إليه فمراعاة ما هو راجع لكسبه هو اللازم وهو السبب وما سواه غير لازم"⁽⁵⁴⁾.

فقوله "غير لازم" مشعر بالفرق بينه وبين اللازم، وهو القصد إلى السبب ف"إذا ثبت أنه لا يلزم القصد إلى المسبب فللمكلف ترك القصد إليه بإطلاق وله القصد إليه"⁽⁵⁵⁾.

- وتعلق القصد بالشروط ضربان : "أحدهما : ما كان راجعا إلى خطاب التكليف... كالطهارة للصلاة... فهذا الضرب واضح قصد الشارع فيه... والضرب الثاني: ما يرجع إلى خطاب الوضع كالحلول في الزكاة والإحصان في الزنى والحرز في القطع وما أشبه ذلك، فهذا

(52) الموافقات 1/194.

(53) نفسه 1/193.

(54) نفسه 1/193.

(55) نفسه 1/196.

الضرب ليس للشارع قصد في تحصيله من حيث هو شرط ولا في عدم تحصيله" (56).

- أما الموانع فلا يتعلق بها قصد الشارع، (57) وقصد المنع هنا لا يحمل على إطلاقه لأن نفي تعلقه بها يعني أنه "لا يقصد تحصيل المكلف لها ولا رفعها" (58).

ولم يفته وهو يعرض لهذه المسائل أن يربطها بما هو أصلي من المقاصد وما هو تبعي فيها ذلك أن المسببات "بالنظر إلى أسبابها ضربان: أحدهما: ما شرعت الأسباب لها إما بالقصد الأول وهي متعلق المقاصد الأصلية، أو المقاصد الأول أيضا، وإما بالقصد الثاني وهي متعلق المقاصد التابعة" (59).

كما لم يفته أن يربط الحديث عنها بالمصالح والمفاسد المترتبة عنها لأن الأسباب من حيث هي شرعت "لتحصيل مسبباتها وهي المصالح المجتلبة أو المفاسد المستدفة" (60).

وفي مبحث الصحة والبطلان أكد أن مدار اعتبارهما في سائر الأعمال راجع إلى تحكيم المقاصد، فما وافق فيه قصد المكلف قصد الشارع صحيح، وما خالفه باطل ف"القصد المناقض لقصد الشارع مبطل للعمل" (61) وحكمنا على العبادة بالبطلان "إنما هو لمخالفتها لما قصد الشارع فيها" (62).

(56) نفسه 273/1.

(57) نفسه 287/1 يتصرف.

(58) نفسه 287/1.

(59) نفسه 243/1 - 244.

(60) نفسه 243/1.

(61) نفسه 215/1.

(62) نفسه 292/1 - 293.

ومسألة الوقوف على القصد مما يحتاج إلى معرفة أحواله وضبط طرقه. ويبدو من خلال تتبع مباحث الرخصة والعزيمة اهتمامه باعتماد نفس الملاحظ فيها.

فمبدأ الأخذ بالرخص موجه بقصد الشارع إلى رفع الحرج والمشاق عن المكلفين، لأن "كل أمر شاق جعل الشارع فيه للمكلف مخرجا، فقصد الشارع بذلك المخرج أن يتحراه المكلف إن شاء كما جاء في الرخص شرعية المخرج من المشاق فإذا توخى المكلف الخروج من ذلك على الوجه الذي شرع له كان ممثلا لأمر الشارع أخذا بالحزم في أمره"⁽⁶³⁾.

ووجه امتثال المكلف للشارع أن يتحرى قصده من تشريع الرخص فيعمل بها ف"مقصود الشارع من مشروعية الرخص: الرفق بالمكلف عن تحمل المشاق فالأخذ بها مطلقا موافقة لقصده"⁽⁶⁴⁾.

أما العزائم فالملاحظ أن فهمه لها لم يقف عند الحد الذي رسمه سابقوه الذين رأوا أنها: ما شرعه الله تعالى من الأحكام ابتداء من غير قيام عارض شرعي معتبر⁽⁶⁵⁾، وإنما عالجها من خلال إدراكه التام لدور الكليات الشرعية في معالجة قضايا المسائل الفروعية، لذلك فهو يعتبر الرخص حالات خاصة يمكن ردها إلى أصولها العامة. جاء في

(63) نفسه 346/1.

(64) نفسه 341/1 وجاء في نفس الجزء في صفحة 347.

"إن الشارع لما تقرر أنه جاء بالشرعية لمصالح العباد وكانت الأمور المشروعة ابتداء قد يعوق عنها عوائق من الأمراض والمشاق الخارجة عن المعتاد شرع له أيضا توابع وتكميلات ومخارج بها ينزاح عن المكلف تلك المشقات حتى يصير التكليف بالنسبة إليه عاديا ومتيسرا.

(65) ينظر أصول السرخسي 117/1 - والمحصول للرازي ج 1 ق 1 ص 154 - وشرح التنقيح 85.

الموافقات: "إن العزيمة راجعة إلى أصل في التكليف كلي لأنه مطلق عام على الأصالة في جميع المكلفين، والرخصة راجعة إلى جزئي بحسب بعض المكلفين" (66).

ثم إن نظرته إلى كلية العزائم نابعة من كونها "لا تختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون دون بعض ولا ببعض الأحوال دون بعض كالصلاة مثلا فإنها مشروعة على الإطلاق والعموم في كل شخص أو في كل حال وكذلك الصوم والزكاة والحج والجهاد وسائر شعائر الإسلام الكلية" (67).

وإذا كان يتفق مع غيره على مبدأ مراعاة الأعدار في مشروعية الرخص، فإنه أضاف إلى ذلك بعض القيود ليتسنى له إدراج هذا المبحث في منهجه القائم على فكرة تحكيم الكليات ومراعاة مراتب المقاصد من الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

وهذه القيود هي :

أ - أن يكون هذا العذر "شاقا، فإنه قد يكون مجرد الحاجة من غير مشقة موجودة فلا يسمى ذلك رخصة كشرعية القراض (68) مثلا فإنه لعذر في الأصل وهو عجز صاحب المال على الضرب في الأرض ويجوز حيث لا عذر ولا عجز، وكذلك المساقاة (69)

(66) الموافقات 323/1 - 324.

(67) نفسه 300/1.

(68) جاء في مواهب الجليل للحطاب 355/5:

"القراض مأخوذ من القرض وهو ما يفعله الرجل ليجازي عليه من خير أو شر، فلما كان صاحب المال والعامل فيه متفقين جميعا يقصد كل واحد منهما إلى منفعة صاحبه... اشتق له من معناه اسم وهو القراض والمقارضة لأنه مفاعلة من اتين هذا اسمه عند أهل الحجاز، وأهل العراق لا يقولون قرضا البتة ولا عندهم كتاب القراض وإنما يقولون مضاربة وكتاب المضاربة".

(69) جاء في الكافي في فقه أهل المدينة 381: "معنى المساقاة أن يدفع الرجل كرمه أو حائط نخله أو شجر تينيه أو زيتونه أو سائر ثمر شجره لمن يكفيه القيام بما يحتاج إليه من السقي والعمل على ما أطعم الله من ثمرها بينهما نصفين أو على جزء معلوم من الثمرة، ولا =

والقراض⁽⁷⁰⁾ والسلم⁽⁷¹⁾، فلا يسمى هذا كله رخصة وإن كانت مستثناة من أصل ممنوع، وإنما يكون مثل هذا داخلا تحت أصل الحاجيات الكليات والحاجيات لا تسمى عند العلماء باسم الرخصة⁽⁷²⁾.

ب - أن يكون الحكم المشروع لعذر مستثنى من أصل كلي وهذا "يبين لك أن الرخص ليست بمشروعة ابتداء، فلذلك لم تكن كليات في الحكم وإن عرض لها ذلك فبالعرض فإن المسافر إذا أجزنا له القصر والفطر، فإنما كان ذلك بعد استقرار أحكام الصلاة والصوم"⁽⁷³⁾.

ج - أن يكون الحكم المشروع لعذر مقتصرًا على موضع الحاجة فالمصلي: "إذا انقطع سفره وجب عليه الرجوع إلى الأصل من إتمام الصلاة وإلزام الصوم، والمريض إذا قدر على القيام في الصلاة لم يصل قاعدا، وإذا قدر على مس الماء لم يتيمم"⁽⁷⁴⁾.

وهذا يبين لكم الفرق بين الرخص وبين ما هو في رتبة الحاجيات من المستثنيات ف "القرض والقراض والمساقاة ونحو ذلك مما يشبه الرخصة فإنه ليس برخصة في حقيقة هذا الاصطلاح لأنه مشروع أيضا وإن زال العذر فيجوز للإنسان أن يقترض وإن لم يكن به حاجة إلى

فيجوز المساقاة إلا في أصول الثمار الثابتة التي يكثر ثمرها حولا بعد حول كالنخيل... والتفاح... وما أشبه ذلك من الأصول الثابتة".

(70) جاء في الخرشي على مختصر خليل 229/5 تعريف القرض "وهو بفتح القاف وقيل بكسرهما وهو لغة القطع سمي قرضا لأنه قطعة من مال المقرض، والقرض أيضا الترك: قرضت الشيء عن الشيء أي تركته... وشرعا: دفع مال متمول في عوض غير مخالف له لا عاجلا تفضلا فقط لا بوجوب إمكان عارية لا يحل متعلقا بذمته". وجاء في المدونة الكبرى 3/ 194 "السلف على ثلاثة وجوه: سلف تريد به وجه الله فلك وجه الله، وسلف تريد به وجه صاحبك فليس لك إلا وجه صاحبك، وسلف تسلفه لتأخذ به خبيثا بطيب فذلك الربا".

(71) السلم هو بيع أجل بعاجل أو بيع شيء موصوف في الذمة أي أنه يتقدم فيه رأس المال، ويستأخر المئتمن لأجل، وقد أجمع الفقهاء على جوازه في كل ما يوكل أو يوزن، واختلفوا فيما عدا ذلك كالعروض والحيوان. ينظر بداية المجتهد 151/2 والفقہ الإسلامي وأدلته 598/3.

(72) الموافقات 302/1.

(73) نفسه 302/1.

(74) نفسه 303/1.

الاقتراض، فالحاصل أن العزيمة راجعة إلى أصل كلي ابتدائي، والرخصة راجعة إلى جزئي مستثنى من ذلك الأصل الكلي⁽⁷⁵⁾.

وما يمكن ملاحظته بعد عرض هذه القيود هو حرص الشاطبي على بحث مسألة العزائم وعلاقة الرخص بها من خلال معالجته لأحوال تخلف بعض الجزئيات عن كلياتها فالرخص عنده حالات مستثناة من أصلها الكلي الثابت، وطريقة الأخذ بها ينبغي أن تراعى فيها ظروف النازلة وحالة المرخص له. جاء في الموافقات: "والرخصة راجعة إلى جزئي بحسب بعض الأحوال وبعض الأوقات في أهل الأعذار لا في كل حالة ولا في كل وقت، ولا لكل أحد فهو كالعارض الطارئ على الكلي⁽⁷⁶⁾".

ثم إن قانون تعيين محال الرخص راجع كما هو مقرر في موضعه إلى ضرورة الأخذ بقصد الشارع في حمل المكلف على متوسط الأعمال، لذلك كان "كل أحد في الأخذ بها فقيه نفسه"⁽⁷⁷⁾.

بقي أن أشير إلى أن تخلف الرخصة عن أصلها الكلي لا يقدر في مشروعيتها "لأن الأمور الجزئية لا تخرم الأصول الكلية، وإنما تستثنى حيث تستثنى نظرا إلى أصل الحاجيات بحسب الاجتهاد، والبقاء على الأصل من العزيمة هو المعتمد الأول للمجتهد، والخروج عنه لا يكون إلا بسبب قوي"⁽⁷⁸⁾.

وحاصل الأمر أن جهوده في توجيه مباحث هذه المسألة آيلة إلى إحكام العلاقة بين الكليات وجزئياتها، ومراعاة مجاري العادات وخصوصية الحالات، وبذلك تخلص من كثير من الإشكالات الواردة على بعض الأصوليين كالقرافي (ت 684 هـ) الذي عقد كلاما عقب به

(75) الموافقات 303/1.

(76) نفسه 324/1.

(77) نفسه 314/1.

(78) نفسه 329/1.

على تعريف الرازي (ت 606 هـ) للرخصة مفاده: أن قيام المانع الشرعي يصعب ضبطه لأن: "استقراء الشريعة يقتضي أن ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة ولو قلت على البعد، ولا مفسدة إلا وفيها مصلحة وإن قلت على البعد"⁽⁷⁹⁾ وقد أنهى القرافي حديثه عن ذلك التعقيب بقوله: "والذي تقرر عليه حالي في شرح المحصول وهاهنا أني عاجز عن ضبط الرخصة بحد جامع مانع"⁽⁸⁰⁾.

كذلك من مظاهر نجاحه في توجيه هذا المبحث اعتماده مبدأ التمييز بين ما يقع منه في الشرع بالقصد الأول، وما يقع منه بالقصد الثاني ف"العزيمة من حيث كانت كلية هي مقصودة للشارع بالأول، والخرج من حيث هو جزئي عارض لتلك الكلية إن قصده الشارع بالرخصة فمن جهة القصد الثاني"⁽⁸¹⁾.

أما إذا أدى الأخذ بالرخصة إلى هدم أصل العزيمة الكلية ف"القاعدة المقررة في موضعها أنه إذا تعارض أمر كلي وأمر جزئي، فالكلي مقدم لأن الجزئي يقتضي مصلحة جزئية والكلي يقتضي مصلحة كلية"⁽⁸²⁾.

مما سبق يتبين أن تناول الشاطبي لكتاب الأحكام جاء موجهًا بمنهج واضح المعالم متين الأركان، قوي المعاهد محكم البنيان قوامه رعي المقاصد والغايات، والأخذ بالأحوال والخصوصيات فقدرته على توجيه مباحث الموافقات وفق ما بذل من أجله الأوقات والطاقات دليل على خصوبة منهجه ونجاعة طريقته.

فماذا عن أثر هذه الوحدة في توجيه مباحث الاجتهاد؟

(79) شرح تنقيح الفصول 87.

(80) نفسه 87.

(81) الموافقات 1/353.

(82) نفسه 1/324.

وحدة المنهج والاجتهاد

وتعلق التوجيه بهذه الجهة أعظم فائدة وأكثر نفعاً، فمهمة الانتصاب للبحث في القضايا، وتقليب النظر في الأدلة وكل أمرها لمن هياهم الله تعالى للاضطلاع بها، لذلك نص الأصوليون على ضوابط الاجتهاد، وشروط المجتهدين احترازاً من أن يدخل فيهم من ليس منهم. ومسائل الاجتهاد من المباحث التي خضعت - كمثلاثها - لطريقة اطراد العمل بها في سائر الأبواب والفصول، حيث تجلت رغبة الشاطبي في تقريب مسالكه وتوحيد سبله. ومما تضمنه قصده في تلك الوحدة تركيزه على مبدأ رفع الخلاف عن الشريعة، ومحاولة رفعه عن أنظار المجتهدين، لذلك سيكون حديثي عن آثار هذه الوحدة موزعاً بين مبحثين.

وحدة المنهج واستحضار القصد في الاجتهاد

إن أول ما عمد إليه أبو إسحاق في كتاب الاجتهاد: إعلانه عن قصده في بسط مباحثه في ضوء منهجه فقال: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها. أما الأول: فقد مر في كتاب المقاصد أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح، وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك لا من حيث إدراك المكلف... أما الثاني: فهو كالخادم للأول، فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة" (83).

ونظرا لتزاحم المعارف، واختلاف درجتها من جهة خدمتها، فقد اعتبر علم العربية ألصقها بجانب تلك الخدمة لاستمداد أكثر الأحكام من جهتها "ولا أعني بذلك النحو وحده ولا التصريف وحده، ولا اللغة ولا علم المعاني ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان بل المراد جملة علم اللسان" (84).

وكانه رسم بهذين الأمرين معالم منهج يخول للمجتهدين -بمقتضى التمرس به - الانخراط في سلك أهله المتحققين به، لذلك كان اعتمادي عليهما دلاليا مستمدا مما قرره بشأنهما.

وقد سبقت الإشارة إلى طريقة عرضه لمباحث الألفاظ، وما صاحبها من ضرورة الإمام بمقتضيات الخطاب، والإحاطة بعادات العرب في اللسان ومقاصدها في تصريف أساليبها، لذا ورد في الموافقات

(83) الموافقات 105/4 - 106.

(84) نفسه 114/4.

ذكر للمقاصد العربية⁽⁸⁵⁾ ومقاصد كلام العرب⁽⁸⁶⁾ والمقاصد العادية⁽⁸⁷⁾ والمقاصد الاستعمالية⁽⁸⁸⁾ ومقصود الخطاب⁽⁸⁹⁾ ومقصود الصيغ⁽⁹⁰⁾ ومقصود العبارة⁽⁹¹⁾ وقصد الكلام⁽⁹²⁾ وقصد اللفظ⁽⁹³⁾.

وميز في دلالة الألفاظ بين ما يؤخذ منها من وضعه الابتدائي المجرد وبين ما يؤخذ من وضعه الاستعمالي أو الشرعي أو الاستقرائي. كما تحدث عن المعاني في سياقها الإفرادي والتركيبى وذكر أن العرب: "لا تقصد التدقيقات في كلامها ولا تعتبر الألفاظ كل الاعتبار إلا من جهة ما تؤدي المعاني المركبة"⁽⁹⁴⁾.

وبهذا يعلم أن المجتهد إذا تيسر له التعرف على قصد الشارع من وضع التكاليف وقصد العرب في استعمال اللغة أمكنه النظر في مواقع الأحكام واستفراغ الوسع في تمييز الحلال عن الحرام. ومرتبة التحقق من ذينيك العلمين لها طرفان تتفاوت بينهما القرائح وتختلف القدرات والأنظار، وقد تكفل الأصوليون ببيان القدر الذي ينبغي للمجتهد أن يبلغه في التطلع من اللغة العربية. أما الشاطبي فقد تعرض لذلك القدر في اللغة العربية والمقاصد الشرعية معا، لأن بهما تتضح أوجه الدلالة وتبدو أهلية الاجتهاد.

(85) كقوله : "دليل على تمكنه من فهم المقاصد العربية" الموافقات 297/3.

(86) كقوله : "فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب" الموافقات 347/3.

(87) كقوله : "والمنافع التابعة للرقبة المعقود عليها أو المنافع التي هي سابقة في المقاصد العادية هي المعبرة" الموافقات 187/3.

(88) كقوله : "بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها" الموافقات 269/3.

(89) كقوله : "لأن معنى الكلام من أوله إلى آخره على استقامة لا تفاوت فيه بحسب مقصود الخطاب" الموافقات 83/2.

(90) كقوله : "وإنما تعتبر من حيث هي مقصود الصيغ" الموافقات 148/3.

(91) كقوله : "ورأى أنه مقصود العبارة" الموافقات 410/3.

(92) كقوله : "يعني بحسب قصد الكلام لا بحسب تفسير اللغة" الموافقات 84/2.

(93) كقوله : "إلا أن قصد اللفظ فيه نفي الإثم خاصة" الموافقات 145/1.

(94) الموافقات 115/4.

وانتهى إلى أن أمر العلم بالعربية مرتبط ببلوغ درجة الاجتهاد الذي يبوء صاحبه مكانة الفهم السليم لما يعرف من جهة اللسان، والقصور عن ذلك القدر في الفهم يؤدي إلى مثله في الشريعة "فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية، فهو مبتدئ في فهم الشريعة أو متوسطاً فهو متوسط في فهم الشريعة والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة، فكان فهمه فيها حجة، كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء" (95).

كما انتهى إلى أن أمر العلم بالمقاصد الشرعية منوط بالتمييز بين ثلاث درجات :

— أُولَاهَا : درجة المبتدئ الذي يسخر الطاقات للنظر في الأدلة والشواهد، يجمع ويحفظ ويتدبر ويسأل، وإذا عرض له عارض ف"معلمه عند ذلك يعينه بما يليق في تلك الرتبة ويرفع عنه أوهاما وإشكالات تعرض له في طريقه، يهديه إلى مواقع إزالتها في الجريان على مجراه مثبتاً قدمه ورافعاً وحشته ومؤدباً له حتى يتسنى له النظر والبحث على الصراط المستقيم" (96).

وشأن صاحب هذه الرتبة أنه لما يصل بعد لما يعينه على النهوض بمهمة الاجتهاد فهو "حين بقائه هنا ينازع الموارد الشرعية وتنازعه، ويعارضها وتعارضه طمعا في إدراك أصولها، والاتصال بحكمها ومقاصدها، ولم تتخلص له بعد لا يصح منه الاجتهاد فيما هو ناظر فيه لأنه لم يتخلص له مستند الاجتهاد" (97).

— والثانية : درجة من قطع في التحصيل أشواطاً، فانتهى بالنظر فيما حصل إلى الاطمئنان بما إليه وصل، وصار ما اجتمع لديه أصلاً كلياً يبنى عليه، كما هو الحال عند المتمسكين بالظواهر أو المغرقين في

(95) الموافقات 115/4.

(96) نفسه 225/4.

(97) نفسه 225/4.

القياس فكلاهما اطردت له معان عول عليها، ولاحت له أصول ركن إليها "فإن كل واحد من الفريقين غاص بالفكر في منحنى شرعي مطلق عام اطرده له في جملة الشريعة اطرادا لا يتوهم معه في الشريعة نقص ولا تقصير"⁽⁹⁸⁾ فلم تطمئن إحدى الفرقتين إلى ما في يد الأخرى، فكانتا معا محل نظر عند الشاطبي في وصول الرتبة العليا في الاجتهاد.

— أما الدرجة الثالثة ففيها تتجلى أسس بنائه المنهجي القاضي باعتماد مبدأ التقابل المفضي إلى نظام من التكامل، إذ لا يكفي الناظر في الشريعة أن يستغني بالكليات عن جزئياتها، أو بظواهر الألفاظ عن معانيها وعللها كما فعل الظاهرية الذين "جردوا مقتضيات الألفاظ، فنظروا في الشريعة بها، واطرحوا خصوصيات المعاني القياسية"⁽⁹⁹⁾.

أو بالمعاني عن ألفاظها كما فعل أصحاب الرأي الذين "جردوا المعاني فنظروا في الشريعة بها، واطرحوا خصوصيات الألفاظ"⁽¹⁰⁰⁾.

لذلك وجب على من رام صناعة الاستنباط "أن يخوض فيما خاض فيه الطرفان، ويتحقق بالمعاني الشرعية منزلة على الخصوصيات الفرعية بحيث لا يصده التبحر في الاستبصار بطرف عن التبحر في الاستبصار بالطرف الآخر فهو لا يجري على عموم واحد فيهما دون أن يعرضه على الآخر ثم يلتفت مع ذلك إلى تنزل ما تلخص له على ما يليق في أفعال المكلفين فهو في الحقيقة راجع إلى الرتبة التي ترقى منها لكن بعلم المقصود الشرعي في كل جزئي فيها عموما وخصوصا"⁽¹⁰¹⁾.

— وقوله : "بعلم المقصود الشرعي في كل جزئي فيها عموما وخصوصا" مشعر بضرورة استحضار القصد عند تخريج الفروع على أصولها، وتحري أوجه المصالح فيها، لذا نعت صاحب هذه المرتبة

(98) نفسه 229/4.

(99) نفسه 232/4.

(100) نفسه 230/4.

(101) نفسه 232/4.

بأمرين: "أحدهما: أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص إن كان له في المسألة حكم خاص بخلاف صاحب الرتبة الثانية فإنه إنما يجيب من رأس الكلية من غير اعتبار بخاص" (102).

ومبدأ رعي الخصوصيات نص عليه في مواطن منها : "إن للخصوصيات خواص يليق بكل محل منها ما لا يليق بمحل آخر" (103).

ومنها أن "لكل خاص خاصية تليق به لا تليق بغيره" (104) فإذا علمنا مثلاً أن الترخّص يرجع إلى "حفظ الضروريات والحاجيات والتكميليات، فتنزّل حفظها في كل محل على وجه واحد لا يمكن بل لا بد من اعتبار خصوصيات الأحوال والأبواب وغير ذلك من الخصوصيات الجزئية" (105).

والمجتهد الواصل مرتبة العالم الراسخ في العلم — على حد تعبيره — هو من بلغ فهمه للمقاصد الشرعية مبلغاً يمكنه من إجراء أدلتها بعد العلم بمقصود الشارع في كليّاتها وجزئياتها والإحاطة بظروف النازلة بمراعاة أحوالها وخصوصياتها.

— والأمر الثاني : أن صاحب هذه المرتبة لا يجيب عن السؤالات إلا بعد النظر في المآلات، ومن تمام التحقق بعلم المقاصد استحضارها عند إجراء الأدلة في الحال والمآل "وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة فإن صحت في ميزانها، فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله، فإن لم يؤد ذكره إلى سفسدة فاعرضها في ذهنك على العقول فإن قبلتها فلك أن تتكلم فيها إما على العموم إن كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص إن كانت غير لا ثقة بالعموم، وإن لم يكن

(102) نفسه 232/4.

(103) نفسه 228/4.

(104) نفسه 228/4.

(105) نفسه 228/4.

لمسألتك هذا المساغ فالسكوت عنها هو الجاري وفق المصلحة الشرعية والعقلية⁽¹⁰⁶⁾.

وتوخي المجتهد للمقاصد الشرعية وإجراؤه الأدلة بحسب خصوصيات الأحوال والنظر في المآل، مقرب للغاية موصل للمآل لأن "الجميع محومون على قول واحد هو قصد الشارع"⁽¹⁰⁷⁾.

وتحري القصد موذن بالألفة صاد عن الفرقة لأنه لم يظهر "من قصد الشارع وضع أصل للاختلاف بل وضع موضع⁽¹⁰⁸⁾ لاجتهاد في التحويم على إصابة قصد الشارع الذي هو واحد"⁽¹⁰⁹⁾.

والنتيجة التي توصل إليها هي أن الأقوال إذا كانت غير مقصودة لذاتها "بل ليتعرف منها المقصد المتحد"⁽¹¹⁰⁾ فكذلك المجتهدون "لما كان قصدهم إصابة مقصد الشارع صارت كلمتهم واحدة وقولهم واحدا"⁽¹¹¹⁾.

ولا شك أن وحدة الغاية من وحدة التصور، ووحدة التصور من وحدة المنهج. فماذا عن دعوته إلى نبذ أسباب الخلاف عن طريق استحضار قصد الشارع النزيه؟

(106) نفسه 191/4.

(107) نفسه 128/4.

(108) لا أرى وجها لرفعها ولعله خطأ مطبعي.

(109) نفسه 128/4.

(110) نفسه 222/4.

(111) نفسه 222/4.

وحدة المنهج ونبذ الاختلاف في الاجتهاد

- قبل الشروع في بيان المقصود لا بأس من الإشارة إلى أمرين :
- أحدهما : أن المراد بالاختلاف في هذه الدراسة الاختلاف المرتبط بالوضع التشريعي لا "القنري الذي لا حجة فيه للعبد"⁽¹¹²⁾.
- والثاني : إن استعمالنا لمادة خ. ل. ف لا يقتضي التمييز بين الخلاف والاختلاف على اصطلاح من فرق بينهما⁽¹¹³⁾ تأسيسا بالشاطبي الذي استعملهما بمعنى واحد.
- إذا تبين هذا أقول : من ثمرات تمسك أبي إسحاق بخطته المنهجية ظهور نجاعتها في معالجة القضايا الأصولية، وقد كانت تلك النجاعة بباب الاجتهاد ألصق، وبالمباحث المرتبطة به أليق. ففكرة الأخذ بالمقاصد والغايات وتتبع الأحوال والخصوصيات لها أثر واضح في تعبيد طرق الاستنباط، وتمهيد قواعده وفق أهداف الشرع ومقاصده.
- وتنزيل فهم المجتهد على ما عرف من قصد الشارع مؤد إلى التحاب والائتلاف، مقلل من أسباب التفرق والاختلاف، هذا الاختلاف عالجه الشاطبي في ضوء منهجه فكان لتلك المعالجة تعلقان :
- أحدهما : رفع إمكان تعلقه بالشريعة :
- ذهب المحققون من علماء هذه الأمة إلى نفي الخلاف عن أصل الشريعة لتضافر الآيات والآثار على ذم إمكان تصوره فيها، إذ لا يليق بشريعة قوامها التوحيد أن تتعت به.

(112) الموافقات 4/126.

(113) تنظر المسألة في نظرية التعييد الفقهي ص 180 — 182.

وقد نص الشاطبي في مواطن من موافقاته على وحدة الشريعة، وكمال نظام التشريع فيها، وذكر أن مذهب الراسخين قائم على حظر تصور الخلاف في أصول الشريعة وإمكان وقوعه في فروعها ل"أن الله تعالى حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلة للأنظار ومجالا للظنون، وقد ثبت عند النظر أن النظريات لا يمكن الاتفاق فيها عادة، فالظنيات عريقة في إمكان الاختلاف، لكن في الفروع لا في الأصول وفي الجزئيات دون الكليات، ولذلك لا يضر هذا الاختلاف"⁽¹¹⁴⁾.

وقد استدل على صحة دعواه بجملة أمور منها :

أ - "لو كان في الشريعة مساع للخلاف لأدى إلى تكليف ما لا يطاق"⁽¹¹⁵⁾ وهو غير مقصود شرعا.

ب - أنه لو فرض وضع أصل للاختلاف لأمكن ورود دليلين متعارضين فيها، وقبول هذا الإمكان لا يتحصل بموجبه مقصود شرعي "لأنه إذا قال في الشيء الواحد: افعل، لا تفعل لا يمكن أن يكون المفهوم منه طلب الفعل لقوله: لا تفعل، ولا طلب تركه لقوله: افعل، فلا يتحصل للمكلف فهم التكليف فلا يتصور توجهه على حال"⁽¹¹⁶⁾.

ج - إن القول بثبوت الخلاف فيها يؤدي إلى سد باب الترجيح جملة وتفصيلا "إذ لا فائدة فيه ولا حاجة إليه على فرض ثبوت الخلاف

(114) الاعتصام 168/2.

وتخلف قيد الضرر فيه راجع إلى أن المتعلق بوحدة الشريعة يعلم أنه لا يجوز النظر فيها إلا ببرد أولها إلى آخرها وحمل عامها على خاصها ومطلقها على مقيدها، ورد مجملها إلى مبينها فهي: "ترجع إلى قول واحد في فروعها وإن كثر الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك، ولا يصح فيها غير ذلك" الموافقات 118/4.

(115) الموافقات 121/4.

(116) نفسه 122/4 - 123 و"لا يقال إن الدليلين بحسب شخصين أو حالين لأنه خلاف الفرض وهو أيضا قول واحد لا قولان، لأنه إذا انصرف كل دليل إلى جهة لم يكن ثم اختلاف" الموافقات 122/4.

أصلاً شرعياً لصحة وقوع التعارض في الشريعة، لكن ذلك فاسد، فما أدى إليه مثله⁽¹¹⁷⁾.

وقد رد على دعوى مثبتتي الخلاف الذين استدلوا على قولهم بورود المتشابه فيها بأن المتشابهات لم ترد في الشريعة بقصد الاختلاف وإنما وضعت موضع الابتلاء ليعمل "الراسخون على وفق ما أخبر الله عنهم، ويقع الزائغون في اتباع أهوائهم"⁽¹¹⁸⁾.

وإذا ثبت أن الشريعة لا اختلاف فيها، فبأي جهة يمكن أن يتعلق الاختلاف إذن؟

— الثاني : تعلقه بانظار المجتهدين.

وهذا سائغ ممكن لاختلاف الأنظار، وتفاوت القرائح والأفهام، وقد تبين أن قصد الشارع جاء مثبتاً لأصول الوحدة "فثبت أنه لا اختلاف في أصل الشريعة، ولا هي موضوعة على وجود الخلاف فيها أصلاً يرجع إليه مقصوداً من الشارع، بل ذلك الخلاف راجع إلى أنظار المكلفين وإلى ما يتعلق بهم من الابتلاء"⁽¹¹⁹⁾.

لذلك وجب على من رام هذه الصناعة أن لا يسعى في اجتهاده إلى مخالفة مقصود شرعي، واجتناب المخالفة لا يسد باب الطلب، ولا يحجر على المجتهد تحري مسالك البحث والاختيار فساغ الاختلاف بهذا الاعتبار" في الطريق المؤدي إلى مقصود الشارع⁽¹²⁰⁾.

وقد كان الصحابة رضوان الله عليهم يسلكون في اجتهادهم سبلاً شتى يتحرون بها مقصود الشارع، ولو فرضنا أنهم لم يسلكوها "ولم يتكلموا فيها وهم القدوة في فهم الشريعة والجري على مقاصدها لم يكن

(117) الموافقات 122/4.

(118) نفسه 126/4 — 127.

(119) نفسه 131/4.

(120) نفسه 221/4.

لمن بعدهم أن يفتح ذلك الباب للأدلة الدالة على ذم الاختلاف وأن الشريعة لا اختلاف فيها⁽¹²¹⁾.

لذلك كان الاختلاف بهذا النظر مقبولا ما دام مقيدا بتحري قصد الشارع، فلا يمكن عده "حجة من حجج الاختلاف بل هو مجال استقراغ الوسع وإيلاج الجهد في طلب مقصد الشارع المتحد"⁽¹²²⁾.

ولتيسير سبل الاجتهاد، وإخراجه عن دائرة الاختلاف المذموم فقد عمل أبو إسحاق على تعيين محاله وتقييده بضوابط مقاصدية ف"محال الخلاف دائرة بين طرفي نفي وإثبات ظهر قصد الشارع في كل واحد منهما"⁽¹²³⁾ وعمل المجتهد هنا يتعلق بتقليب النظر والبحث في الأدلة حتى يتخلص له وجه القصد فيها "فالتردد بين الطرفين تحرر لقصد الشارع المستتبهم بينهما من كل واحد من المجتهدين واتباع للدليل المرشد إلى تعرف قصده"⁽¹²⁴⁾.

وبهذا تتبين رغبته الملحة في توحيد مسالك الاجتهاد بجعله المقاصد علامة عليها، فكل من تمسك بظواهر الألفاظ وأعرض عن مقاصدها ضل في اجتهاده فيقع "الاختلاف من هنا لا من جهة أنه مقصود الشارع"⁽¹²⁵⁾.

وكل من تمرس بمقاصد الشريعة وتحقق بأصولها "فادلتها عنده لا تكاد تعارض، كما أن كل من حقق مناهج المسائل، فلا يكاد يقف في متشابه، لأن الشريعة لا تعارض فيها البتة، فالمتحقق بها متحقق بما في الأمر فيلزم ألا يكون عنده تعارض"⁽¹²⁶⁾.

(121) نفسه 130/4.

(122) نفسه 128/4.

(123) نفسه 295/4.

(124) نفسه 221/4.

(125) نفسه 130/4.

(126) نفسه 294/4.

ولما كان نفي التعارض والخلاف عن الشريعة لا يستلزم رفعه عن أنظار المجتهدين وعن طرق تحريمهم لمقصود الشارع فقد كنت أتوقع أن يعرض لأسباب الاختلاف بعد أن جعل العلم بمواقعه من شروط المجتهد الحق⁽¹²⁷⁾ لكنه لم يفعل، واكتفى بالإحالة على ما ورد عند ابن السيد البطليوسي (ت 521 هـ) الذي أوصلها إلى ثمانية⁽¹²⁸⁾ أسباب نقلها عنه في موافقاته⁽¹²⁹⁾ في حين أوصلها ابن حزم الظاهري قبله إلى عشرة. وعقب عليها بقوله : "فهذه ظنون توجب الاختلاف الذي سبق في علم الله عز وجل أنه سيكون، ونسأل الله تعالى التثبيت على الحق بمنه آمين"⁽¹³⁰⁾.

كما أوصلها ابن جزى الغرناطي (ت 741 هـ) إلى ستة عشرة. جاء في تقريب الوصول إلى علم الأصول : "أسباب الخلاف بين

(127) نفسه 160/4.

(128) جاء في كتاب الإنصاف ص 33 :

" أقول وبالله أعتصم وإليه أفوض في جميع أسري وأسلم : إن الخلاف عرض لأهل ملتنا من ثمانية أوجه كل ضرب من الخلاف متولد منها متفرع عنها : الأول منها : اشتراك الأنفاظ والمعاني. والثاني : الحقيقة والمجاز. والثالث : الأفراد والتركيب. والرابع : الخصوص والعموم. والخامس : الرواية والنقل. والسادس : الاجتهاد فيما لا نص فيه. والسابع : الناسخ والمنسوخ. والثامن : الإباحة والتوسع".

(129) الموافقات 211/4 - 214.

(130) الأحكام لابن حزم 129/2 وهذه الأسباب هي :

- أن لا يبلغ العالم الخبر فيقتي فيه بنص آخر بلغه
- أن يقع في نفسه أن راوي الخبر لم يحفظه وأنه وهم
- أن يقع في نفسه أنه منسوخ
- أن يغلب نصا على نص بأنه أحوط وهذا لا معنى له إذا لم يوجبه قرآن ولا سنة
- أن يغلب نصا على نص لكثرة العاملين به أو لجلالتهم
- أن يغلب نصا لم يصح على نص صحيح
- أن يخصص عموما بظنه
- أن يأخذ بعموم لم يجب الأخذ به ويترك الذي ثبت تخصيصه
- أن يتأول في الخبر غير ظاهره بغير برهان لعله ظنها بغير برهان
- أن يترك نصا صحيحا لقول صاحب بلغه فيظن أنه لم يترك ذلك النص إلا لعلم كان عنده.

المجتهدين وهي ستة عشر بالاستقراء على أن هذا الباب انفردنا بذكره لعظم فائدته" (131).

ويتعلق بهذا النوع من الاختلاف نظران :

— أحدهما : أنه لا يصح جعله حجة في الجواز أو المنع في الاجتهاد لأنه "ربما وقع الإفتاء في المسألة بالمنع، فيقال: لم تمنع والمسألة مختلف فيها؟ فيجعل الخلاف حجة في الجواز لمجرد كونها مختلفا فيها... وهو عين الخطأ على الشريعة، حيث جعل ما ليس بمعتمد معتمدا، وما ليس بحجة حجة..." (132).

— والثاني : تقييده بالتحريم حول قصد الشارع "ومن هنا يظهر وجه الموالاة والتحاب والتعاطف فيما بين المختلفين في مسائل الاجتهاد حتى لم يصيروا شيئا، ولا تفرقوا فرقا لأنهم مجتمعون على طلب قصد الشارع فاختلف الطرق غير مؤثر" (133).

131) تقريب الوصول 168 وهذه الأسباب هي :

- تعارض الأدلة
- الجهل بالدليل
- الاختلاف في صحة نقل الحديث
- الاختلاف في نوع الدليل هل يحتاج به أم لا ؟
- الاختلاف في قاعدة من الأصول يبني عليها الاختلاف في الفروع كحمل المطلق على المقيد
- الاختلاف في القراءات في القرآن
- اختلاف الرواية في ألفاظ الحديث
- اختلاف وجه الإعراب مع اتفاق القراء في الرواية
- كون اللفظ مشتركا بين معنيين
- الاختلاف في حمل اللفظ على الحقيقة أو على المجاز
- الاختلاف في هل الكلام مضمر أو لا ؟
- الاختلاف في حمل الأمر على الوجوب أو على الندب
- الاختلاف في حمل النهي على التحريم أو على الكراهة
- الاختلاف في فعل النبي صلى الله عليه وسلم هل يحمل على الوجوب أو على الندب أو على الإباحة ينظر تقريب الوصول 168 — 171.

(132) الموافقات 141/4.

(133) نفسه 221/4.

ويتحصل من هذا أن الاختلاف بحسب تعلقه أنواع ثلاثة : طرفان وواسطة.

— أما الطرف الأول فتعلقه بأصل النحلة وصورته الاختلاف في التوحيد و"التوجه للواحد الحق سبحانه" (134).

— وأما الثاني : فتعلقه بفروع الشريعة بين المتفقين فيها ف"قد يعرض لهم الاختلاف بحسب القصد الثاني لا بقصد الأول" (135).

— وأما الواسطة فهي أدنى من الرتبة الأولى وأعلى من الثانية "وهي أن يقع الاتفاق في أصل الدين ويقع الاختلاف في بعض قواعده الكلية وهو المؤدي إلى التفرق شيعاً" (136).

كما يتحصل من هذا أن الاختلاف بحسب قبوله أو رفضه أنواع ثلاثة أيضاً:

— أحدها : مقبول، وصورته أن يقع بين المجتهدين في جزئيات الشريعة لا كلياتها.

— والثاني مرفوض وله صور منها :

— الخلاف الناشئ عن الهوى "لا عن تحري قصد الشارع باتباع الأدلة على الجملة والتفصيل، وهو الصادر عن أهل الأهواء، وإذا دخل الهوى أدى إلى اتباع المتشابه حرصاً على الغلبة والظهور بإقامة العذر في الخلاف وأدى إلى الفرقة والتقاطع والعداوة والبغضاء لاختلاف الأهواء وعدم اتفاقها" (137).

فاستبدال القصد بالهوى صاد عن الحق موقع في الزلل والخطأ لأنه: "إذا صار الهوى بعض مقدمات الدليل لم ينتج إلا ما فيه اتباع

(134) الاعتصام 166/2.

(135) نفسه 168/2.

(136) نفسه 171/2.

(137) الموافقات 222/4. وجاء في كتاب : الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة

ص 19 : "فإذا نحن تدبرنا هذا التأويل وقابلنا به التنزيل لم نجد هذا المتأول حمل كتاب الله على هذه التأويلات إلا لإقامة مذهبه".

الهُوى وذلك مخالفة الشرع، ومخالفة الشرع ليست من الشرع في شيء" (138).

- ومن المرفوض "ما كان من الأقوال خطأ مخالفا لمقطوع به في الشريعة" (139).

- والنوع الثالث ما كان ظاهره الخلاف وليس في الحقيقة كذلك وذكر له عشرة مواطن:

- أحدها : أن يرد التفسير عن النبي صلى الله عليه وسلم أو عن أحد أصحابه أو غيرهم لبعض ما يشمله اللفظ، ثم يأتي الناقل بمعنى أو دلالات أخرى من مشمول ذلك اللفظ أيضا "فينصهما المفسرون على نصهما فيظن أنه خلاف" (140).

- والثاني : أن ترد الأقوال على معنى واحد بالفاظ مختلفة ف"يؤهم نقلها على اختلاف اللفظ أنه خلاف محقق" (141).

- والثالث : أن يرد على مسألة تفسيران أحدهما له تعلق بالنظر اللغوي الراجع إلى تقرير أصل الوضع، والثاني راجع إلى تقرير المعنى في الاستعمال "وهما يرجعان إلى حكم واحد" (142).

- والرابع أن لا يتوارد الخلاف على محل واحد "كاختلافهم في أن المفهوم له عموم أولا، وذلك أنهم قالوا: لا يختلف القائلون بالمفهوم

(138) الموافقات 222/4. ولأن "القصد المناقض لقصد الشارع مبطل للعمل" ينظر الموافقات 215/1.

(139) نفسه 214/4.

(140) نفسه 215/4 : ومثاله ما قيل في لفظ المن : "إنه خبز رقاق وقيل زنجبيل وقيل الترنجبين وقيل شراب مزجوه بالماء فهذا كله يشمله اللفظ" الموافقات 215/4 وينظر مجاز القرآن 1/41 وغريب القرآن 49 والعمدة في الغريب لمكي 76.

(141) نفسه 215/4.

(142) نفسه 216/4. ومثاله ما جاء في قوله تعالى "ومتاعا للمقوين" الواقعة 76. قيل المسافرين وقيل النازلين بالأرض القواء وهي القفر" ينظر الموافقات 216/4 بتصرف وينظر معاني الفراء 129/3 وغريب القرآن 451.

أنه عام فيما سوى المنطوق به، والذين نفوا العموم⁽¹⁴³⁾ أرادوا أنه لا يثبت بالمنطوق به وهو مما لا يختلفون فيه أيضا... فلا يكون في المسألة خلاف، وينقل فيها الأقوال على أنها خلاف⁽¹⁴⁴⁾.

- والخامس : أن يغير المجتهد اجتهاده ويرجع عما أفتى به إلى خلافه "فمثل هذا لا يصح أن يعتد به خلافا في المسألة لأن رجوع الإمام عن القول الأول إلى القول الثاني إطراح منه للأول ونسخ له بالثاني"⁽¹⁴⁵⁾.

- والسادس : أن يقع الاختلاف في الاختيار لا في الحكم "كاختلاف القراء في وجوه القراءات فإنهم لم يقرؤوا بما قرأوا به على إنكار غيره، بل على إجازته والإقرار بصحته، وإنما وقع الخلاف بينهم في الاختيارات وليس في الحقيقة باختلاف"⁽¹⁴⁶⁾.

- والسابع : أن يرد التفسير من المفسر الواحد على أوجه من التخريجات المقبولة "من غير أن يذكر خلافا في الترجيح بل على توسيع المعاني خاصة، فهذا ليس بمستقر خلافا إذ الخلاف مبني على التزام كل

143) ومنهم الغزالي الذي جاء في مستصفاه 70/2 :

"من يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم عموما ويتمسك به، وفيه نظر لأن العموم لفظ تشابه دلالاته بالإضافة إلى المسميات، والتمسك بالمفهوم والفحوى ليس متمسكا بلفظ بل بسكوت، فإذا قال عليه السلام : "في سائمة الغنم زكاة" صحيح البخاري 123/2 ففي الزكاة في المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ أو يخص، وقوله : (فلا تقل لهما أف) الإسراء 23 دل على تحريم الضرب لا بلفظه المنطوق به حتى يتمسك بعمومه وقد ذكرنا أن العموم للألفاظ لا للمعاني ولا للأفعال".

وقد اعترض الرازي على هذا الرأي مخاطبا :

"إن كنت لا تسميه عموما لأنك لا تطلق لفظ العام إلا على الألفاظ فالنزاع لفظي وإن كنت تعني أنه لا يعرف منه انتقاء الحكم عن جميع ما عدها فباطل لأن البحث عن أن المفهوم هل له عموم أم لا، فرع على أن المفهوم حجة، ومتى ثبت كونه حجة لزم القطع بانتقاء الحكم عما عده لأنه لو ثبت الحكم في غير المذكور لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة" ينظر المحصول للرازي 395/1.

144) الموافقات 216/4 - 217.

145) نفسه 217/4.

146) نفسه 218/4.

قائل احتمالا يعضده بدليل يرجحه على غيره من الاحتمالات حتى يبني عليه، وليس الكلام في مثل هذا" (147).

- والثامن : أن يرد الخلاف على اللفظ فيحمله بعضهم على الحقيقة وبعضهم على المجاز "والمطلوب أمر واحد كما يقع لأرباب التفسير كثيرا في نحو قوله (يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي) (148) فمنهم من يحمل الحياة والموت على حقائقهما، ومنهم من يحملهما على المجاز، ولا فرق في تحصيل المعنى بينهما" (149).

- والتاسع : أن يرد الخلاف على التأويلات المعضدة بأدلة معتبرة "فإن مقصود كل متأول الصرّف عن ظاهر اللفظ إلى وجه يتلاقى مع الدليل الموجب للتأويل، وجميع التأويلات في ذلك سواء، فلا خلاف في المعنى المراد" (150).

- والعاشر : أن يتعلق الخلاف بالألفاظ الدالة على المعاني المقصودة "فإن العبارات لا مشاحة فيها، ولا ينبني على الخلاف فيها حكم، فلا اعتبار بالخلاف فيها" (151).

مما سبق يتبين أن استعاضة الشاطبي عن ذكر أسباب الاختلاف بذكر أسباب ما يظن أنه اختلاف وليس في الحقيقة كذلك (152) مشعر بجنوحه إلى تجسيد معاني الوحدة في الشريعة، والتي استمد منها وحدة تصوره ومنهجه، هذا المنهج كما رأينا جعله دليلا في جل مقالاته وأبحاثه. فماذا عن أثر تلك الوحدة في التقعيد العلمي؟

(147) نفسه 218/4.

(148) الروم 18.

(149) الموافقات 218/4 ومثاله أيضا قوله تعالى : (فأصبحت كالصريم) القلم 20. فقول كالنهار بيضاء لا شيء فيها، وقيل كالليل سوداء لا شيء فيها، فالمقصود شيء واحد وإن شبه بالمتضادين اللذين لا يتلاقيان" الموافقات 218/4.

(150) الموافقات 219/4.

(151) نفسه 220/4 ومثاله : اختلافهم "في الخبر هل هو منقسم إلى صدق وكذب خاصة ؟ أم ثم قسم ثالث ليس بصدق ولا كذب فهذا خلاف في عبارة والمعنى متفق عليه" الموافقات 21/4. 152 لأن "إذا إمكان اجتماعها والقول بجميعها من غير إخلال بمقصد القائل فلا يصح نقل الخلاف فيها" الموافقات 214/4.

وحدة المنهج والتقعيد العلمي

إن من آثار تمسك الشاطبي بما تحصل له من علم الشريعة: اعتماد ذلك المحصل وتحكيمه في مختلف القضايا الأصولية. والظاهر أن انتهاءه إلى ما اطمأن إليه كان قطرا مما أفاض الله عليه، وقد استعان في بناء منهجه بما علم من جنوح الشريعة إلى تقرير المسائل تقريراً كلياً يعود على ما هو جزئي بالبيان والتفصيل. ومبدأ اعتماد ما هو كلي شجعه على اتخاذه ديدناً حل به كثيراً من الإشكالات، وقانوناً اطرد العمل به فأسفر عن قواعد صان بها المتفرقات، وتبين بسببها أحوال الجزئيات. وقد نص في مواضع من موافقاته على عزمه على ملازمة ذلك القانون حين أعرب عن قصده في أن تناوله لعلم الشريعة متعلق بجانب التأصيل فيها⁽¹⁵³⁾. وذكر في موطن آخر أن المتأمل في الموافقات لا يغيب عنه هذا القصد ف"إذا نظرت بالنظر المسوق في هذا الكتاب تبين به من قرب بيان القواعد الكلية"⁽¹⁵⁴⁾. وهذه دعوى وإن صحت من جهة الإخبار بها، فإنها بحاجة إلى أمثلة تركيها، وتعين على بيان منهجه فيها، وهذا يقتضي البدء بالحديث عن مفهوم القاعدة أولاً، ثم الوقوف على نماذج منها ليتضح أثر وحدة المنهج فيها، فهما مبحثان يحتاج كل منهما إلى شيء من الكلام.

(153) الموافقات 99/1 بتصرف.

(154) نفسه 407/3.

مفهوم القاعدة عند الشاطبي

أستاذنا قبل البحث في مفهوم القاعدة عند الشاطبي أن أعرج على ما ورد عند أهل الاختصاص بشأنها.

فالقاعدة تطلق في اللغة على أصل الشيء، والأساس الذي ينبني عليه غيره حسيًا كان أم معنويًا. جاء في كتاب العين للفراهيدي (ت 175 هـ): "القواعد: أسس البيت، الواحدة قاعدة" (155).

قال ابن دريد (ت 321 هـ): "قواعد البيت: أساسه وأصول حيطانه، الواحدة: قاعدة" (156). وقد عرفها شارح المحلى على جمع الجوامع بأنها: "قضية كلية يتعرف منها أحكام جزئياتها" (157).

وعرفها الكمال بن الهمام (ت 861 هـ) بأنها: "قضية كلية كبرى لسهولة الحصول" (158) أما المقرئ (ت 758 هـ) فقال في تعريفها: إنها "كل كلي هو أخص من الأصول وسائر المعاني العقلية العامة وأعم من العقود وجملة الضوابط" (159) الفقهية الخاصة" (160).

(155) كتاب العين 160/1.

(156) جمهرة اللغة 279/2.

وجاء في غريب الحديث لأبي عبيد (ت 224 هـ): "وقواعد السحاب أصولها المعترضة في آفاق السماء، وأحسبها مشبهة بقواعد البيت وهي حيطانه، الواحد منها قاعدة" ينظر غريب الحديث 104/3.

(157) شرح المحلى 21/1 - 22.

(158) التقرير والتحبير 29/1.

(159) تردد القاعدة بمعنى الضابط الذي عرف بأنه "ما يجمع فروعا من باب واحد" غمز عيون البصائر 31/1. وقد استقصى الدكتور محمد الزوكي ما قيل في تعريف القاعدة الفقهية وانتهى إلى أن الأسلم أن تعرف بأنها: "حكم كلي مستند إلى دليل شرعي مصوغ صياغة تجريدية محكمة منطبق على جزئياته على سبيل الاطراد أو الأغلبية" ينظر نظرية التقيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء ص 48.

وعقب أبو العباس أحمد المنجور (ت 995 هـ) في شرحه على منهج أبي الحسن على الزقاق (ت 912 هـ) على تعريف المقرئ بقوله: إنه "لا يقصد القواعد الأصولية العامة ككون الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس حجة، وكحجية المفهوم والعموم وخبر الواحد، وكون الأمر للوجوب والنهي للتحريم ونحو ذلك، ولا القواعد الفقهية الخاصة كقولنا: "كل ماء لم يتغير أحد أوصافه طهور... وإنما المراد ما توسط بين هذين مما هو أصل لأمهاات مسائل الخلاف، فهو أخص من الأول وأعم من الثاني" (161).

وفي هذا إشارة إلى إمكان التمييز فيها بين مراتب تتفاوت درجاتها بحسب نوعها ومصدرها، وكلياتها وشمولها واطرادها، وقد اعتبر الزركشي (ت 794 هـ) إن الإمام بها يجعل الفقيه يرتقي: "إلى الاستعداد لمراتب الجهاد وهو أصول الفقه على الحقيقة" (162).

أما عن تعريفها عند الشاطبي: فإنه بحكم تجربتي في بحث معاني بعض المصطلحات الواردة عنده أيقنت أن لا سبيل للتوصل إلى مفهوم القاعدة إلا باستقراء مواقعها وتتبع سياقاتها.

وقد تحصل لي من ذلك أن لفظ القاعدة اسم جامع لأنواع تتجاذبها استعمالات منها:

- أن القاعدة بمعنى القضية الكلية التي يحكم بها على أفرادها الجزئية سواء كانت أصولية كقوله: "العمل بالمنسوخ مع العلم بالناسخ باطل بلا خلاف" (163). أم فقهية كقوله: "الضمان يستلزم تعيين المثل أو القيمة في الذمة" (164).

(160) قواعد المقرئ 4.

(161) شرح المنجور 2/1.

(162) المنثور 71/1.

(163) الاعتصام 344/1.

(164) الموافقات 240/1.

— إن القاعدة بمعنى العمومات والعزائم الراجعة إلى جوامع لفظية مثل قوله تعالى: "ألا تزرر وزرر أخرى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى" (165) وكقوله صلى الله عليه وسلم: "لا ضرر ولا ضرار" (166).

— إن القاعدة بمعنى الدليل كالذريعة والاستحسان وغيرهما. جاء في الموافقات: "قاعدة الذرائع تقوى هاهنا إذا ثبت القصد إلى الممنوع" (167).

— إن القاعدة بمعنى المجموع المحصل من استقراء الأحاد الجزئية كـ "القواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات" (168).

— إن القاعدة بمعنى الأصل الكلي العام، سواء كان راجعا إلى أصول الفقه أم غيره. جاء في الموافقات: "إن المراد بالأصول: القواعد الكلية سواء كانت في أصول الدين أو أصول الفقه أو غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية" (169).

وغير هذا كثير، إلا أن هذه الكثرة وإن كانت متسعة، فهي غير مانعة من دخول إطلاقات أخرى قصدتها صاحب الموافقات (170).

165) النجم الأيتان 37 — 38.

166) مسند الإمام أحمد 327/5.

167) الموافقات 190/3.

168) نفسه 117/3 مثل: — "الكبائر منحصرة في الإخلال بالضروريات" ينظر الاعتصام 5/2.

— "التكليف كله إما لدرء مفسدة وإما لجلب مصلحة أو لهما معا" الموافقات 199/1.

— "المصالح المعتبرة هي الكليات دون الجزئيات" الاعتصام 139/1.

169) الموافقات 97/3.

170) منها: أن القاعدة بمعنى الركن والأساس كقوله: "أحدها: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها" الموافقات 8/2.

— ومنها: أن القاعدة بمعنى الجامع المتفرع عن النظر في أصول كلية كقوله: "ومن هذا الأصل تستمد قاعدة أخرى وهي أن الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجة والتكميلية، إذ اكتفتها من خارج أمور لا ترضى شرعا، فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة" الموافقات 210/4.

— وكقوله: "وعلى هذا الأصل ينبني قواعد منها: أنه ليس للمقلد أن يتخير في الخلاف" الموافقات 132/4.

ومن خصائص هذه القواعد بالإضافة إلى كليتها: إفادتها القطع :
 "لاستنادها إلى الأدلة القطعية"⁽¹⁷¹⁾. ومن خصائصها أيضا : العموم
 والأطراد ف"إذا ثبتت قاعدة عامة أو مطلقة فلا تؤثر فيها معارضة
 قضايا الأعيان، ولا حكايات الأحوال"⁽¹⁷²⁾ لأن "قضايا الأعيان جزئية،
 والقواعد المطردة كليات"⁽¹⁷³⁾.

وجامع تلك الخصائص أن أخذ القاعدة بمفهومها الكلي العام لا
 يستقيم إلا بالاستقراء الجامع لأجزائها.

ولما كانت طريقة الشاطبي في الاستقراء تكتفي بما هو أغلبي
 أكثرى نبه على أن ما يؤدي إليه كذلك "فاعتبرت هذه القواعد كلية عادية
 لا حقيقية، وعلى هذا الترتيب تجد سائر القواعد الكلية"⁽¹⁷⁴⁾.

ومما انبنى على مذهبه في كلية هذه القواعد :

— ذهابه إلى "أن القواعد الكلية هي الموضوعات أولا، والذي نزل
 بها القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم بمكة، ثم تبعها أشياء بالمدينة
 كملت بها تلك القواعد التي وضع أصلها بمكة"⁽¹⁷⁵⁾.

— ميله بمقتضى تعلقها بالأصول الشرعية إلى قلة ورود النسخ
 فيها ف"لما تقرر أن المنزل بمكة من أحكام الشريعة هي ما كان من
 الأحكام الكلية والقواعد الأصولية في الدين على غالب الأمر اقتضى ذلك
 أن النسخ فيها قليل لا كثير"⁽¹⁷⁶⁾.

(171) الموافقات 261/3.

(172) نفسه 260/3 — 261.

(173) نفسه 261/3.

(174) الموافقات 266/3.

(175) نفسه 102/3.

(176) نفسه 104/3.

— ذهابه بمقتضى تعلقها بالكليات الأساسية في الدين إلى إنكار وقوع التشابه فيها بناء على أنه "لا يقع في القواعد الكلية وإنما يقع في الفروع الجزئية"⁽¹⁷⁷⁾.

هذه نبذة مختصرة عن مفهوم القاعدة عند الشاطبي لا أدعي فيها الإحاطة ولم أرم فيها الإطالة، لأنصرف إلى بيان تعلق وحدة منهجه بها، فأطراد عمله بالكليات، وسعيه إلى تعقب الجزئيات إنما استمده من موارد الشريعة ومصادرهما ليَجعله عنوان منهجه، وعلامة طريقته، فكانت وحدة التأسيس مرتبطة بما استقام له من النظر في الأدلة على العموم والتفصيل.

وبقي في المسألة طرف يتعلق بإيراد أمثلة تبين شيئاً مما قلته عن مكانة القواعد في منهجه.

وحدة المنهج والقواعد الشرعية

إن الناظر في نصوص الموافقات، وفي طريقة عرضها يلاحظ أن الكثير منها صيغ في شكل قضايا كلية يصح أن تنطبق على كثير من الفروع الجزئية.

ويمكن بناء هذه الملاحظة على تشبع الشاطبي بقناعته المنهجية وذلك باعتماد مبدأ التدرج من عرض كبريات القضايا في رؤوس الأبواب والمسائل، ثم تتبعها بإقامة الحجة عليها فيما يتلوها من الفصول وغيرها.

وقد استعان في ذلك التدرج بمجموعة من القواعد تفاوتت أهميتها بحسب تعلقها بموضوعاتها، فكانت نزعة التقعيد في كتاباته بادية، وأثرها على أسلوبه ظاهرة عادية، يتضح ذلك بأمثلة سعت إلى تحصيلها من كتابي : الموافقات والاعتصام.

وقبل عرضها أشير إلى أنني توسعت في جمعها، وربما لم ألتزم بالمعنى الدقيق لها، كما جانبته فيها الاستقصاء ورمت الانتقاء، فقامت بعد مرحلة الاستقراء برد ما اجتمع منها إلى أصول متقاربة لتكون عوناً على بلوغ القدر الذي تظهر به آثار وحدته المنهجية في اعتماد القواعد الشرعية وذلك في ضوء الآتي :

(1) القواعد المتعلقة بالأدلة :

— "التشريع ليس إلا لصاحب الشرع"⁽¹⁷⁸⁾ فالمجتهد لا ينشئ الأحكام وإنما يبحث ويستقرغ الوسع لتحصيل العلم أو الظن بالمراد.

(178) الاعتصام 329/1.

— "الأحكام لا تثبت إلا من طريق صحيح"⁽¹⁷⁹⁾ هذا الطريق يصدق عليه معنى الدليل في مفهومه الشامل من حيث يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري.

— "حقيقة الدليل أن يكون ظاهرا في نفسه ودالا على غيره"⁽¹⁸⁰⁾ ويمكن اعتبار هذا أهم خاصية فيه، لأن بطلان لازم الظهور يؤدي إلى بطلان ملزوم الدلالة.

— "الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول"⁽¹⁸¹⁾ لأن العقل شرط التكليف ومناط الامتثال، ويرتبط بهذا مجموعة من القواعد مثل:

— "العقول لا تستقل بإدراك مصالحها دون الوحي"⁽¹⁸²⁾ لأن وضع المصلحة مصلحة إنما يؤخذ من وضع الشارع لها كذلك.

— "العقل إذا لم يكن متبعا للشرع لم يبق له إلا الهوى والشهوة"⁽¹⁸³⁾.

— "لا يصح في معقول أو منقول استحسان مناقشة الشارع"⁽¹⁸⁴⁾. ولهذا أصل في قوله تعالى: (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا)⁽¹⁸⁵⁾.

— التحسين والتقبيح مختص بالشرع لا مدخل للعقل فيه"⁽¹⁸⁶⁾. بناء على مذهبه في نفي التحسين والتقبيح العقليين.

(179) نفسه 230/1.

(180) نفسه 239/1.

(181) نفسه 27/3.

(182) الاعتصام 47/1.

(183) نفسه 51/1.

(184) نفسه 124/1.

(185) النساء 114.

(186) الاعتصام 184/1.

- "المقصود من وضع الأدلة تنزيل أفعال المكلفين على حسبها"⁽¹⁸⁷⁾. لذلك راعى فيها الشارع القدرات والطاقات والعادات والخصوصيات.
- "لا يعدل عن الأصل إلا بدليل"⁽¹⁸⁸⁾ سدا للتقول في شرع الله بالهوى، ولأنه :
- "إذا صار الهوى بعض مقدمات الدليل لم ينتج إلا ما فيه اتباع الهوى"⁽¹⁸⁹⁾.
- "إعمال الأدلة أولى من إهمال بعضها"⁽¹⁹⁰⁾ ما لم يكن هناك نسخ أو حمل أو ترجيح.
- "الأدلة التفصيلية أبلغ في الاحتجاج على عين المسألة من الأدلة الجميلة"⁽¹⁹¹⁾ لتعلقها بها على وجه التعيين.
- "الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنزيل على المناط المعين"⁽¹⁹²⁾ وهذا من قبيل الأدلة التفصيلية.
- "الأصل إذا ثبت في الجملة لا يلزم إثباته في التفصيل"⁽¹⁹³⁾ وأصله الأدلة الشاهدة على حجية الأصول الفقهية.
- "الإجماع لا يكون إلا عن دليل شرعي"⁽¹⁹⁴⁾ إذ ينبغي أن يكون مستنده معتبرا في الجملة.

187 (الموافقات 33/3).

188 (الاعتصام 34/2).

189 (الموافقات 222/4).

190 (الاعتصام 247/1).

191 (نفسه 168/1).

192 (نفسه 79/3).

193 (الاعتصام 229/1).

194 (نفسه 194/1).

— "الأخبار المتواترة لا تضعف في الدلالة عن أدلة الكتاب" (195)
لإفادتها القطع من جهة ثبوتها، ولأنها حجة من جهة بيانها لما ورد في
الكتاب، ويرتبط بهذا مجموعة من القواعد مثل.

— "كل كلام مأخوذ أو متروك إلا ما كان من كلام النبي صلى الله
عليه وسلم" (196) لأنه عليه الصلاة والسلام لا ينطق عن الهوى كما هو
معلوم وأصله في القرآن : قوله تعالى: "وما ينطق عن الهوى إن هو إلا
وحي يوحى" (197).

— "الإقرار محل تشريع عند العلماء" (198) لأنه من السنة المبنية.

— "الإقرار منه عليه الصلاة والسلام إذا وافق الفعل صحيح في
التأسي لا شوب فيه" (199) لأنه مقو لدلالته ومعضد لها.

— "القول منه صلى الله عليه وسلم إذا قارنه الفعل فذلك أبلغ في
التأسي بالنسبة إلى المكلفين" (200) وهو راجع في المعنى إلى ما سبق.

— "إذا وقع القول بيانا فالفعل شاهد له ومصدق أو مخصص أو
مقيد" (201) وهذا دليل على أن البيان يتعلق بالقول والفعل والإقرار
وغيرها.

— "تركه عليه الصلاة والسلام دال على مرجوحية الفعل" (202)
فتغليب جانب الترك موذن بتوهين جانب الفعل.

195) الموافقات 9/4.

196) الاعتصام 216/1.

197) النجم 3 — 4.

198) الموافقات 67/4.

199) نفسه 71/4.

200) نفسه 68/4.

201) نفسه 315/3.

202) نفسه 59/4 — 60.

(2) القواعد المتعلقة بالألفاظ وما يتصل بها :

— "يتنزل دليل الشرع على مدلول اللفظ في العرف الذي وقع التخاطب به"⁽²⁰³⁾ وهذا يعني أن تنزيل الأدلة اللفظية إنما يفهم إذا كان على مقتضى ما جرى به عرف التخاطب في اللسان.

— "كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي، فليس في علوم القرآن في شيء"⁽²⁰⁴⁾ وهو راجع في المعنى إلى ما سبق.

— "اتباع أنفس الصيغ التي هي الأصل واجب"⁽²⁰⁵⁾.

— "لا يصح اتباع الفرع مع إلغاء الأصل"⁽²⁰⁶⁾ فالواجب مراعاتهما معاً، وإن كان في موضع آخر يرى أن :

— "كل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة بل التفقه في المعبر عنه وما المراد به"⁽²⁰⁷⁾.

— "كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار المساق"⁽²⁰⁸⁾ والسياق أنواع سبق الحديث عنها.

— "المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل"⁽²⁰⁹⁾ وذلك بمراعاة حال الخطاب والمخاطب والمخاطب وغير ذلك...

— "إذا فات نقل بعض القرائن الدالة، فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه"⁽²¹⁰⁾.

(203) الاعتصام 1/145.

(204) الموافقات 3/393.

(205) نفسه 3/148.

(206) نفسه 3/148.

(207) نفسه 3/410.

(208) نفسه 3/153.

(209) نفسه 3/413.

(210) نفسه 3/347.

— "كون الظاهر هو المفهوم العربي مجردا لا إشكال فيه" (211) لتوسم معنى الوضوح فيه.

— "كل ما كان من المعاني العربية التي لا ينبني فهم القرآن إلا عليها فهو داخل تحت الظاهر" (212) فأصل العمل بالظاهر صحيح لرجحان المعنى الذي سمي ظاهرا بسببه.

— "الإقدام على المحتمل أخفض رتبة من الإقدام على الظاهر" (213) لظهور المعنى في الثاني وخفائه في الأول.

— "معارضة الظواهر في غالب الأمر رأي غير مبني على أصل يرجع إليه" (214) لأنه الغالب في استعمال التخاطب عند العارفين باللسان.

— "الظواهر تخرج على مقتضى ظهورها بالاجتهاد" (215) إذ لا يصح العدول عن مقتضى الظاهر إلا بموجب معتبر.

— تأويل الدليل معناه أن يحمل على وجه يصح كونه دليلا في الجملة" (216) لأن من شرط المؤول أن يصير بعد النظر فيه من قبيل ما يستدل به.

— "إذا حصل البيان بالقول والفعل المطابق للقول فهو الغاية في البيان" (217) لأن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق.

— إذا أخذ المبين من غير بيان صار متشابهها" (218) لأنه اتباع للحكم من غير دليل.

(211) نفسه 391/3.

(212) الموافقات 386/3.

(213) الاعتصام 172/1.

(214) نفسه 308/2.

(215) نفسه 177/1.

(216) نفسه 101/3.

(217) نفسه 311/3.

(218) نفسه 91.

— "يلزم من سقوط المبين سقوط البيان، ولا يلزم من سقوط البيان سقوط المبين"⁽²¹⁹⁾ لأنه لا انفكاك للبيان عن المبين كما لا انفكاك للحال عن المحل ومن أمثلته ما إذا اعتبرنا النسخ إسقاطا للمبين، فإنه يستدعي سقوط البيان المتعلق به من الجهة التي سمي بها بيانا، أما إذا سقط البيان فلا يلزم عنه سقوط المبين لأمر منها:

— إمكان ورود ما هو مبين بنفسه ولم يرد بشأنه بيان أصلا.

— إمكان الخطأ في البيان أو نقضه والرجوع عنه فهذا مما لا يؤدي إلى سقوط أو زوال المبين، فهو من باب إمكان تصور المحل دون الحال به.

— "الوجه في المجمل قبل البيان التوقف، وفي البيان العمل بمقتضاه"⁽²²⁰⁾ لأنه إذا دخل اللفظ حيز الإجمال وكساه ثوب الاحتمال سقط به الاستدلال، فإما التوقف وإما البيان.

— "إن جاء في القرآن مجمل فلا بد من خروج معناه عن تعلق التكليف به"⁽²²¹⁾ لأنه لا تكليف بما لا يفهم، ف"الإجمال إما متعلق بما لا يبنى عليه تكليف وإما غير واقع في الشريعة"⁽²²²⁾.

— "العموم إنما يعتبر بالاستعمال"⁽²²³⁾ سواء كان هذا الاستعمال لغويا أم شرعيا أم استقرائيا.

— "الفهم في عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه"⁽²²⁴⁾ والمراد، القصدان: العربي والشرعي.

(219) نفسه 7/4.

(220) نفسه 20/4.

(221) نفسه 345/3.

(222) نفسه 341/3.

(223) نفسه 271/3.

(224) نفسه 274/3.

- "لابد في إجراء العمومات الشرعية على مقتضى الأحكام العادية"⁽²²⁵⁾ لأن المقرر في القواعد أنها إنما تجري على "العموم العادي لا العموم الكلي التام الذي لا يختلف عنه جزئي ما"⁽²²⁶⁾.
- "كل أصل تكرر تقريره وتؤكد أمره وفهم ذلك في مجاري الكلام فهو مأخوذ على حسب عمومته"⁽²²⁷⁾ وهذا من شرط الأخذ بالعموم عنده.
- "العام مع خاصه هو الدليل"⁽²²⁸⁾ لأنه لا يصح الأخذ بالعام إلا بعد النظر في مخصصه، والتخصيص عنده بيان لا إخراج إذا تعلق الأمر بالاستقراء أو الاستعمال.
- "إذا تعارضت أدلة العموم والتخصيص لم يقبل بعد ذلك التخصيص"⁽²²⁹⁾ لتقدم العموم عنده في الاعتبار.
- "الأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوي في دلالة الاقتضاء"⁽²³⁰⁾ وذلك بالنظر إليها في أصل وضعها اللغوي.
- "الأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرى واحدا"⁽²³¹⁾ وذلك بالنظر إلى مواقعها في الضروريات والحاجيات والتحسينيات.
- "ما كان من الأوامر والنواهي بالقصد الأول فحكمه منحتم بخلاف ما كان منه بالقصد الثاني"⁽²³²⁾ لأن القصد الأول يتعلق بالامتنال والثاني بالحفظ الأخرى.

225) نفسه 266/3.

226) نفسه 265/3.

227) نفسه 307/3.

228) نفسه 90/3.

229) الاعتصام 182/1.

230) الموافقات 153/3.

231) نفسه 209/3.

232) نفسه 162/3.

— "الأمر المتعلق بالمتبوع أكد في الاعتبار من الأمر المتعلق بالتابع" (233) لتفاوت درجتهما واختلاف جهتهما.

— "الأمر بالشئ على القصد الأول ليس أمراً بالتتابع" (234) ما لم يظهر قصد إليها، أو لم يتوقف أمر الأول عليها.

— "الأمر بالمطلقات لا يستلزم الأمر بالمقيدات" (235) لأنه يكفي في الامتثال أخذ الأمر بمقتضاه المطلق، وهذا لا يستلزم "إيقاعها على وجه مخصوص دون وجه... فلا بد من تعيين وجه وضعه على الخصوص" (236).

— "الأمر بالمطلقات يستلزم قصد الشارع إلى إيقاعها" (237)، وهو راجع في المعنى إلى ما سبق.

— "رتبة الصريح ليست كرتبة الضمني في الاعتبار" (238) لتفاوت قوتها الدلالية.

— "من ترك الواضح واتبع غيره فهو متبع لهواه لا للشرع" (239) فالإعراض عن الواضحات موقع في الشبهات.

— "المطلق المنصوص على تقييده مشتبه إذا لم يقيد" (240) لأن المطلق مع مقيده هو ما يصدق عليه اسم الدليل ف"المطلق إذا وقع العمل به على وجه لم يكن حجة في غيره" (241).

(233) نفسه 208/3.

(234) نفسه 211/3.

(235) نفسه 211/3.

(236) نفسه 212/3.

(237) نفسه 122/3.

(238) نفسه 156/3.

(239) الاعتصام 143/1.

(240) نفسه 146/1.

(241) الموافقات 74/3.

(3) القواعد المتعلقة بالأحكام وما يتصل بها :

- "المباحات في حقيقة استقرارها مباحات أن لا يسوى بينها وبين المنذوبات ولا المكروهات" (242) فهي من حيث هي دائرة على اختيار المكلف، والشرع لا قصد له في الإحجام أو الإقدام عليها.
- "كل من منع نفسه من تناول ما أحل الله من غير عذر شرعي فهو خارج عن سنة النبي صلى الله عليه وسلم" (243) لا سيما إذا أدى ذلك إلى الإخلال بأمر ضروري لتعلق المباح به.
- "المتحري للامتناع من تناول ما أباحه الله من غير موجب شرعي مفتات على الشارع" (244) لأنه معاند لمقتضى الوضع الشرعي للإباحة.
- "الواجبات ليست على وزان واحد كما أن المحرمات كذلك" (245) لاختلاف مراتب المصالح أو المفسدات المتعلقة بها.
- "إن كان الفعل مكروها بالجزء كان ممنوعا بالكل" (246) فالإصرار على الصغيرة يصيرها كبيرة.
- "الواجب إذا كان واجبا بالجزء كان فرضا بالكل" (247) لأن للمداومة والكلية أثرا في القطعية.
- "الواجبات لا تستقر واجبات إلا إذا لم يسو بينها وبين غيرها من الأحكام، فلا تترك ولا يسامح في تركها البتة" (248) إذ لا بد أن يكون فيها ما يشعر بوجوبيتها.

(242) الموافقات 3/329 - 330.

(243) الاعتصام 44/1.

(244) نفسه 342/1.

(245) نفسه 338/1.

(246) الموافقات 1/133.

(247) نفسه 1/136.

(248) نفسه 3/336.

— "المطلوب الفعل بالكل هو المطلوب بالقصد الأول، وقد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني" (249) لأن القصد الأول يتعلق بالامتثال ومراعاة حقوق الله، والقصد الثاني يتعلق بالحفظ ومراعاة حقوق العباد "فإذا خرج بها عن ذلك الحد بأن تكون ضررا عليه في الدنيا أو في الدين كانت من هذه الجهة مذمومة" (250) أي مطلوبة الترك.

— "المطلوب الترك بالكل هو المطلوب الترك بالقصد الأول، وقد يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني" (251) وهو راجع في التقرير إلى ما سبق.

— "كل من حرم على نفسه شيئا مما أحل الله فليس ذلك التحريم بشيء" (252) لأن "إنشاء الأحكام إنما هو للشارع" (253).
— خاصية المندوب عدم الالتزام (254) وذلك بالنظر إليه من حيث هو مندوب.

— "مشروعية الأسباب لا تستلزم مشروعية المسببات، وإن صح التلازم بينهما عادة" (255) لأنه لا يلزم "في تعاطي الأسباب من جهة المكلف الالتفات إلى المسببات ولا القصد إليها... ولأن المسببات راجعة إلى الحاكم المسبب" (256).

— "السبب غير فاعل بنفسه" (257) فهو من قبيل ما يحصل الشيء عنده لا به (258).

(249) نفسه 216/3.

(250) نفسه 217/3.

(251) نفسه 216/3.

(252) الاعتصام 326/1.

(253) الموافقات 245/4.

(254) نفسه 333/3.

(255) نفسه 189/1.

(256) نفسه 193/1.

(257) نفسه 190/1.

(258) ينظر المستصفى 94/1.

— "الأسباب المشروعة لا تكون أسبابا للمفاسد" (259) لأن الوسيلة تعطى حكم مقصدها، وقصد الشارع منافع لذلك.

— "الشرط مع المشروط كالصفة مع الموصوف" (260) لتعلق أحدهما بالثاني في العادة.

— "الشرط إذا لم يوجد لم ينهض السبب أن يكون مقتضيا" (261) لأن المعلوم "من قصد الشارع أن السبب إنما يكون سببا مقتضيا عند وجود الشروط لا عند فقدها" (262).

— "الموانع ليست بمقصودة للشارع" (263) فنفي تعلق القصد بالموانع يعني أنه لا يقصد تحصيل المكاف لها ولا رفعها (264).

— "كون العبادة باطلة إنما هو لمخالفتها لما قصد الشارع فيها" (265) فمناقضة المقصود مبطل للعمل.

— "العزيمة ما شرع من الأحكام الكلية ابتداء" (266).

ومعنى كونها كلية : "أنها لا تختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون دون بعض ولا ببعض الأحوال دون بعض كالصلاة مثلا فإنها مشروعة على الإطلاق والعموم في كل شخص وفي كل حال" (267).

(259) الموافقات 241/1.

(260) نفسه 278/1.

(261) نفسه 278/1.

(262) نفسه 278/1 "كمن أنفق النصاب قبل حلول الحول لمعنى من معاني الانتفاع فلا تجب عليه الزكاة لأن السبب لم يقتض إيجابها لتوقفه على ذلك الشرط".

الموافقات 279/1.

(263) الموافقات 187/1.

(264) نفسه 287/1.

(265) نفسه 292/1 — 293.

(266) نفسه 300/1.

(267) نفسه 300/1.

— "محال الاضطرار مغتفرة في الشرع"⁽²⁶⁸⁾ وله ما يشهد في القرآن كقوله تعالى: (وما جعل عليكم في الدين من حرج)⁽²⁶⁹⁾.
 — "الرخصة مستمدة من قاعدة رفع الحرج"⁽²⁷⁰⁾ وبارتفاع الحرج يعود المكلف إلى أصل العمل بالعزيمة.
 — "شرعية الرخص جزئية يقتصر بها على موضع الحاجة"⁽²⁷¹⁾ وهو راجع في المعنى إلى ما سبق.
 — "الرخصة إضافية لا أصلية"⁽²⁷²⁾ ومعناه: "أن كل أحد في الأخذ بها فقيه نفسه"⁽²⁷³⁾.

4) القواعد المتعلقة بالمقاصد وما يتصل بها :

— "وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً"⁽²⁷⁴⁾ لأن مبدأ العمل بالمقاصد موقوف على أمر التسليم بالتعليل.
 — "التكليف كله إما لدرء مفسدة وإما لجلب مصلحة أو لهما معاً"⁽²⁷⁵⁾ لأنه ثبت في الشريعة أنها "تشتمل على مصلحة جزئية في كل مسألة وعلى مصلحة كلية في الجملة"⁽²⁷⁶⁾.
 — "درء المفسد أكد من جلب المصالح"⁽²⁷⁷⁾ لأن درءها راجع في المعنى إلى جنس المصلحة.

(268) نفسه 182/1.

(269) الحج 76.

(270) الموافقات 168/1.

(271) نفسه 303/1.

(272) نفسه 314/1.

(273) نفسه 314/1.

(274) الموافقات 6/2.

(275) نفسه 199/1.

(276) نفسه 131/4.

(277) الاعتصام 388/1.

- "لا مفسدة في الدنيا توازي مفسدة إماتة النفس" (278) يستدعي النظر في مفسدة المساس بأصل الدين.
- "إذا تعارض الضرران فالمرتكب أخفهما وأسهلها" (279) كما لو اجتمع ضررا إماتة النفس وإتلاف المال فالإقدام على إتلاف المال في سبيل إحياء النفس أولى.
- "المعاني المعلل بها راجعة إلى جنس المصالح فيها" (280) لأنه يعتبر "العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنتها" (281).
- "المناسبة لا تقتضي الحكم لذاتها إذ لا بد فيها من موافقة المعاني الشرعية" (282).
- "الحرج منفي عن الدين جملة وتفصيلا" (283) وذلك لتضافر الأدلة وكثرة الشواهد عليه.
- "التوسط والأخذ بالرفق هو الأولى والأحرى بالجميع" (284) لأن الأخذ بمقتضى التوسط في الامتثال مشجع على المواصلة والمداومة.
- "المصالح المعتبرة هي الكليات ذو الجزئيات" (285) وهذا لا يمنع من الالتفات إلى المصالح الخاصة عند إجراء بعض الأدلة كالاستحسان ومراعاة الخلاف.
- "لا يعقل خطاب مقصود من غير تفهيم مقصود" (286) والتفهم يتم بطرق منها النصوص الشرعية والعلل وغيرها.

(278) نفسه 358/1 — 359.

(279) نفسه 229/2.

(280) الموافقات 199/1.

(281) نفسه 265/1.

(282) الاعتصام 113/2 بتصرف.

(283) نفسه 340/1.

(284) نفسه 312/1.

(285) الاعتصام 139/1.

(286) الموافقات 344/3.

— "تكليف من لا قصد له تكليف ما لا يطاق"⁽²⁸⁷⁾ كتكليف الصبي والمجنون والمغمى عليه، فهو لاء لا قدرة لهم على القصد والتمييز.

— "كل فعل صدر عن غافل أو ناس أو مخطيء فهو مما عفي عنه"⁽²⁸⁸⁾ وهو راجع في المعنى إلى ما سبق.

— "من أصول الشرع إجراء الأحكام على العوائد"⁽²⁸⁹⁾ وذلك رفقا بالمكلفين، ومراعاة لظروفهم وعوائدهم.

— "يختلف الحكم باختلاف الناس في النازلة الواحدة"⁽²⁹⁰⁾ وهو راجع في المعنى إلى ما سبق.

— "كل تكليف قد خالف القصد فيه قصد الشارع فباطل"⁽²⁹¹⁾ لأن المقصود الشرعي من وضع التكليف إخراج العبد عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد الله اضطرارا.

— "تفريد المعبود بالعبادة ان لا يشرك معه في قصده سواء"⁽²⁹²⁾ لأن مدار التعبدات على المقاصد والنيات.

— "كل قصد ناقض قصد الشارع فباطل"⁽²⁹³⁾ لأنه "ليس المراد بالتكليف إلا مطابقة قصد المكلف لقصد الشارع"⁽²⁹⁴⁾.

— "القصد المناقض لقصد الشارع مبطل للعمل"⁽²⁹⁵⁾ وهو راجع في المعنى إلى ما سبق.

-
- (287) نفسه 150/1.
(288) نفسه 165/1.
(289) نفسه 167/3.
(288) نفسه 165/1.
(289) نفسه 167/3.
(290) نفسه 209/1.
(291) نفسه 197/1.
(292) نفسه 214/1.
(293) نفسه 215/1.
(294) نفسه 197/1.
(295) الموافقات 215/1.

— "الأمور العادية إنما يعتبر في صحتها أن لا تكون مناقضة لقصد الشارع"⁽²⁹⁶⁾ وهو راجع في المعنى إلى ما سبق.

— "رفض النية ينتهض سببا في إبطال العبادة"⁽²⁹⁷⁾ لأن الأعمال بالنيات والمقاصد معتبرة في العبادات والعادات.

— "الأشياء إنما تحل وتحرم بمآلاتها"⁽²⁹⁸⁾ إجراء لقاعدة الأمور بخواتمها.

— "قد يكون أصل العمل مشروعاً ولكنه يصير جارياً مجرى البدعة من باب الذرائع"⁽²⁹⁹⁾ لأن الداخل في العبادة بقصدين يجب ألا يؤدي ثانيهما إلى مناقضة أولهما الذي لاحت منه أمارات الموافقة.

— "الضروري هو ما يشترك فيه العقلاء علماً وإدراكاً"⁽³⁰⁰⁾ بخلاف الكسبي الذي تتفاوت فيه العلوم والمدارك. والضروريات المقاصدية من قبيل ما اتفقت عليها الشرائع وقررت أمر المحافظة عليها.

— "الكبائر منحصرة في الإخلال بالضروريات المعتبرة في كل ملة"⁽³⁰¹⁾ لأن عليها مدار إقامة الحياة وعمارة الأرض وصلاح الخلق في الدارين.

— "تلقي العلم بالكلي إنما هو من عرض الجزئيات واستقرائها"⁽³⁰²⁾ لأن الكلي عبارة عن مجموع معنوي لا يتحقق مفهومه إلا باستقراء الجزئيات وانتظامها.

(296) نفسه 257/1.

(297) نفسه 217/1.

(298) نفسه 259/3.

(299) الاعتصام 344/1.

(300) نفسه 254/1.

(301) نفسه 57/2.

(302) الموافقات 8/3.

— "الجزئي لم يوضع جزئيا إلا لكون الكلي فيه على التمام وبه قوامه"⁽³⁰³⁾ وهو راجع في المعنى إلى ما سبق.

— "من أخذ بالجزئي معرضا عن كليه فهو مخطيء، كذلك من أخذ بالكلي معرضا عن جزئيه"⁽³⁰⁴⁾ لأن من تمام النظر عند الاجتهاد مراعاة العلاقة بين الكليات وجزئياتها، ولأن "الإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة"⁽³⁰⁵⁾.

— "تعريف القرآن بالأحكام أكثره كلي لا جزئي"⁽³⁰⁶⁾ لأنه جاء بما يوجه الناس إلى أصول العبادة والطاعات.

— "عدم تفهم القرآن موقع في الإخلال بكلياته وجزئياته"⁽³⁰⁷⁾ لأن الخطأ في فهم الأصول مؤد إلى الإخلال بفهم الفروع.

— "الكلي مقدم على الجزئي طبعاً وعقلاً، وهو أيضاً مقدم شرعاً"⁽³⁰⁸⁾ لأن القوانين الشرعية جارية على مقتضى العقول والطبائع والعادات.

— "الكلي إذا عارضه الجزئي فلا أثر للجزئي"⁽³⁰⁹⁾ فالقواعد الكلية إذا ثبتت عامة أو مطلقة "لا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان"⁽³¹⁰⁾.

— "المكمل مع مكمله كالصفة مع الموصوف"⁽³¹¹⁾ ويتصور هذا في العلاقة بين الضروريات والحاجيات والتحسينيات وفي كل منها مع ما هو مكمل لها.

(303) نفسه 9/3.

(304) الموافقات 8/3.

(305) نفسه 9/3.

(306) نفسه 366/3.

(307) الموافقات 171/3.

(308) نفسه 184/1.

(309) نفسه 260/3.

(310) نفسه 184/1.

(311) نفسه 184/1.

— "الأصل مع مكملاته كالكلي مع الجزئي"⁽³¹²⁾ فالأصل بالنظر إلى مكملاته كلي، فإذا صار هذا الكلي مكملًا لغيره صار فرعًا عن أصل ذلك المكمل.

— "لا أثر لمفسدة فقد المكمل في مقابلة وجود مصلحة المكمل"⁽³¹³⁾ لأن "المكمل من حيث هو مكمل إنما هو مقو لأصل المصلحة ومؤكدها ففوته إنما هو فوت بعض المكملات مع أن أصل المصلحة باق، وإذا كان باقيا لم يعارضه ما ليس في مقابلته"⁽³¹⁴⁾.

(5) القواعد المتعلقة بالاجتهاد وما يتصل به :

— "الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية علم مستقل بنفسه"⁽³¹⁵⁾ فحقيقة الاجتهاد : "استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم"⁽³¹⁶⁾ لذا ينبغي ألا يدخل فيه ما ليس منه.

— "اجتهاد من اجتهد منهى عنه إذا لم يستكمل شروط الاجتهاد"⁽³¹⁷⁾ ومن تمام تلك الشروط العلم بالعربية والمقاصد الشرعية.

— "معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن"⁽³¹⁸⁾ لأن "الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات"⁽³¹⁹⁾.

— "اتباع نظر من لا نظر له، واجتهاد من لا اجتهاد له محض ضلالة"⁽³²⁰⁾ وهو في المعنى راجع إلى ما سبق.

(312) نفسه 184/1.

(313) الموافقات 184/1.

(314) نفسه 185/1.

(315) الموافقات 110/4.

(316) نفسه 113/4.

(317) الاعتصام 145/1.

(318) الموافقات 349/3.

(319) نفسه 347/3.

(320) الاعتصام 266/2.

— "فتاوى المجتهدين بالنسبة إلى العوام كالأدلة الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين"⁽³²¹⁾ لأنه: "إذا كان فقد المفتي يسقط التكليف، فذلك مساو لعدم الدليل إذ لا تكليف إلا بدليل"⁽³²²⁾.

— "الفتاوى من جهة المفتي تحصل من جهة القول والفعل والإقرار"⁽³²³⁾ فكلها في حق المقلد دالة على الحكم.

— "الفتيا لا تصح مع المخالفة وإنما تصح مع الموافقة"⁽³²⁴⁾ لأن حقيقة الاجتهاد تكمن في التحويم على موافقة قصد الشارع.

— "ينقض قضاء القاضي إذا خالف النص أو الإجماع"⁽³²⁵⁾ أما إذا كان خطؤه دائرا مع مقتضيات الأدلة فلا نقض.

— "العوام لو نظروا فأداهم اجتهادهم إلى استحسان حكم شرعي لم يكن عند الله حسنا حتى يوافق الشريعة"⁽³²⁶⁾ وهذا بحاجة إلى تأمل بالنظر إلى القاعدة المتعلقة بشروط الاجتهاد.

— "كل من اعتمد على تقليد قول غير محقق أو رجح بغير معنى معتبر فقد خلع الرتبة واستند إلى غير شرع"⁽³²⁷⁾ وفيه تأكيد على التحري وتحفيز على الضبط والاستناد إلى الأدلة.

— "الحق لا ينتج إلا حقا، كما أن الباطل لا ينتج إلا باطلا"⁽³²⁸⁾ فاتباع الحق حق، وإن ظهر للبعض باطلا، كما أن الباطل كذلك.

(321) الموافقات 292/4.

(322) نفسه 293/4.

(323) نفسه 246/4.

(324) نفسه 253/4.

(325) الموافقات 172/4.

(326) الاعتصام 253/2.

(327) نفسه 179/2.

(328) نفسه 279/1.

— "الحق لا يختلف في نفسه"⁽³²⁹⁾ وإنما الاختلاف في أنظار الطالبين له.

— "مواضع الاشتباه مظان الاختلاف في إصابة الحق"⁽³³⁰⁾ لاشتباه المعنى وخفائه عند الطالب.

— "إذا انصرف كل دليل إلى جهة لم يكن ثم اختلاف"⁽³³¹⁾ وذلك بمراعاة الأحوال ولحظ الحثيات.

— "ليس الخلاف في بعض الفروع مما يبطل دعوى الإجماع في الجملة"⁽³³²⁾ لأن الفرع لا ينهض للأصل ولا يبطله.

— "كل اختلاف صدر من مكلف فالقرآن هو المهيمن عليه"⁽³³³⁾ لأنه كلي الشريعة وعمدتها وأصل أصولها.

— "كل مسألة حدثت وطرأت فأوجببت العداوة والبغضاء والتدابير والقطيعة علمنا أنها ليست من أمر الدين في شيء"⁽³³⁴⁾ وهذا عنده من علامات الاختلاف المرفوض، لأن المقبول منه يورث المحبة والألفة بين المختلفين.

— "المخالف بجوارحه يدل على مخالفته في قوله، والمخالف بقوله يدل على مخالفته بجوارحه لأن الجميع يستمد من أمر واحد قلبي"⁽³³⁵⁾ لأن قصد الشارع من التكليف أن تكون مقاصد المكلف ونواياه على وزن أقواله وأفعاله.

(329) نفسه 309/2.

(330) الموافقات 130/4.

(331) نفسه 122/4.

(332) نفسه 220/3.

(333) الاعتصام 309/2.

(334) الاعتصام 232/2.

(335) الموافقات 252/4.

— "تعارض القطعيين محال"⁽³³⁶⁾ فقد مر أن الكليات الشرعية قطعية
"لا مدخل للظن فيها، وتعارض القطعيات محال"⁽³³⁷⁾ إلا أنه ساق في كتاب
لواحق الاجتهاد إمكان ظهور التعارض بين كليين قطعيين وذكر أنه لا
يعدم السبيل إلى الجمع بينهما "إذا كان الموضوع له اعتباران فلا يكون
تعارضاً في الحقيقة"⁽³³⁸⁾.

— "إذا تعارضت الأدلة ولم يظهر في بعضها نسخ فالواجب
الترجيح"⁽³³⁹⁾ لأن النسخ يتعين بموجبه الأخذ بالناسخ وإطراح المنسوخ،
وإن أمكن التوفيق جمع بينهما وإلا صير إلى الترجيح.

— "لا يتوارد الدليلان على محل التعارض من وجه واحد"⁽³⁴⁰⁾ وإلا
أدى إلى رفع باب الترجيح جملة، ونعت الشريعة بالخلف والمناقضة.
— "قضايا الأحوال لا تعارض الأدلة بمجردهما"⁽³⁴¹⁾ بل لابد من
استنادها إلى ما يشهد لها بالاعتبار.

— "لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين جزافاً من غير نظر في
ترجيحه على الآخر"⁽³⁴²⁾ ومن المجازفة عدم الاستناد في ذلك إلى
المرجحات المعتبرة.

— "إذا تعارض على المكلف حقان، ولم يمكن الجمع بينهما فلا بد
من تقديم ما هو أكد في مقتضى الدليل"⁽³⁴³⁾ فاتباع مقتضيات الأدلة أولى
من اتباع غيرها.

(336) الاعتصام 247/1.

(337) الموافقات 303/4.

(338) الموافقات 303/4.

(339) الاعتصام 218/1.

(340) الموافقات 301/4.

(341) الاعتصام 342/1.

(342) الموافقات 122/4.

(343) الاعتصام 315/1.

— "لا يمكن أن تعارض الفروع الجزئية الأصول الكلية" (344) لأن الجزئي لا ينهض للكلي ولا يخرمه".

6) قواعد متعلقة بمواضيع مختلفة :

— "النظريات لا يمكن الاتفاق فيها عادة لاختلاف القرائح والأنظار" (345) وذلك لتنوع المشارب واختلاف الأفهام.
— "تحسين الظن بأمر لا يثبت ذلك الأمر" (346) فالأمور الشرعية لا تؤخذ بما ينقدح في النفوس وإنما تؤخذ من أدلتها المعتبرة.
— "لا حمى إلا حمى الله ورسوله" (347) فنعم الحمى ونعم الملاذ.
— "الأصل في الأعمال قبل ورود الشرائع سقوط التكليف" (348) وله أصل يشهد له وهو قوله تعالى: "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً" (349).
— "إن حكم الله على العباد لا يكون إلا بما شرع في دينه على السنة أنبيائه" (350) بناء على أن العقل لا يستقل بدرك المصالح ولا بتشريع الأحكام.

— "الوضعيات قد تجاري العقليات في إفادة العلم القطعي، وعلم الشريعة من جملتها" (351) وذلك لأن "الوضع الاختياري الشرعي مماثل للعقلي الاضطراري" (352).

(344) نفسه 239/1.

(345) الاعتصام 319/2.

(346) الموافقات 275/4.

(347) الاعتصام 48/2.

(348) الموافقات 291/4.

(349) الإسراء 15.

(350) الاعتصام 45/2.

(351) الموافقات 77/1.

(352) نفسه 303/3.

— "لا يستقيم قول بلا عمل، ولا قول ولا عمل إلا بنية، ولا قول ولا عمل ولا نية إلا موافقا للسنة"⁽³⁵³⁾ لأن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في العبادات والعادات، وشرط ذلك أن تكون موافقة للسنة، باعتبارها بياناً لما تضمنه القرآن على التمام والكمال.

— "الإصرار على الصغيرة يصيرها كبيرة"⁽³⁵⁴⁾ فما هو مكروه بالجزء قد يصير حراماً بالكل.

هذه نماذج مختارة مما تم اقتناصه من قواعد من كتابات الشاطبي سقتها لبيان تعلق وحدة المنهج بها.

وقد ظهر من تتبع إطلاقاتها: اتساع مدلولها، وتعدد أنواعها، كما ظهر أثناء حديثه عنها تفاوت اهتمامه بها.

— فمنها ما أحله في منهجه محل ما لا يتحقق مفهومه إلا بها، كالقواعد الراجعة إلى الأصول الكلية القطعية.

— ومنها ما بوأه مكانة النظريات العامة التي تتفرع عنها أصول وقواعد شرعية.

— ومنها ما اعتبره أدلة خاصة كالقواعد المتفرعة عن أصل النظر في المال.

— ومنها ما عنون به فصولاً في مواطن التعقيب والبيان المترتبة عما قرره في رؤوس الأبواب والمسائل.

وإذا كنست التزممت في كلام سابق بأني أخذت في عرض هذه القواعد بمبدأ الانتقاء فذاك لأن قصدي منها جاء بالعرض لا بالذات وما هو بالذات إنما يتعلق ببيان أثر وحدته المنهجية في خدمة القضايا الأصولية.

(353) الاعتصام 84/1.

(354) نفسه 65/2.

والناظر في طبيعتها وفي طريقة إجرائها يلاحظ ببسر تجلياتها في استحضار فكرة المقاصد ومراعاة الأولويات، والأخذ بالحالات والخصوصيات والنظر في المآلات.

وقد مر الكلام عن هذه الأمور موزعا على محاله من هذه الدراسة، وظهر أثناء معالجتها اعتماد صاحب الموافقات في صياغتها على مجموعة من القواعد بناء على أنك "إذا نظرت بالنظر المسوق في هذا الكتاب تبين لك من قرب بيان القواعد الكلية" (355).

ولا أنكر أنه توارد علي أثناء التحرير خاطر الاستغناء عن هذا الجانب بما تم ذكره أثناء الدرس والتحرير.

إلا أن إعادة عرضه في هذا المقام معين على كشف جوانبه وتبيين أبعاده، فعسى أن يكون سبيلا إلى تيسير أمر الاطلاع عليه، وجعله حافزا لمواصلة البحث فيه.

هذا ما يسر الله جمعه بشأن وحدة المنهج وأثرها في توجيه المباحث الأصولية. وبها ثم والحمد لله الكلام عن منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي.

وبقي الموضوع بحاجة إلى خاتمة أذيل بها ما تم تقييده في هذه الدراسة.

خاتمة

لما كان الوصول إلى الخاتمة موزنا بحط الرحال من تعب المسير، وجدت أن ما قيل في الموضوع داخل في حكم اليسير، وأدركت أن النفس مازالت فيها أشياء من حتى.

إلا أن للمناسبة شرطها، وشرط ما أنا فيه مقيد بما يقتضيه المقام من الحديث عما يليق بالختام، فعسى أن يكون ما إليه انتهيت مزكيا لما به بدأت.

وهذا الذي به بدأت أثرت أن أخضعه لمنطق التدرج مما هو عام ليتيسر الوصول إلى ما هو خاص. ووجه الخصوصية فيه أنه يسعى إلى الكشف عما يتقوم به العمل الدلالي في منهج الشاطبي.

ومنهج الإمام في الدلالة على الأحكام، مستمد مما جرى به العمل عند الأئمة الأعلام الذين فقهوا الألفاظ وعرفوا الأسرار وحققوا المناطات. "فاستتبطوا أحكاما فهموا معانيها من أغراض الشريعة في الكتاب والسنة، تارة من نفس القول وتارة من معناه وتارة من علة الحكم" (356).

ومرتبة التحقق من كيفية النظر لها طرفان تتفاوت بينهما القرائح والأذهان، تبعا لاختلاف السبل والأفهام:

— فمن الناس من رأى أن الحكم الشرعي لا يعرف إلا بالتصريح الكلامي المجرد عن تتبع المعاني والأخذ بالعلل "وهو رأي الظاهرية" (357).

(356) الموافقات 61/2.

(357) نفسه 392/2.

— ومنهم من رأى أنه لا يؤخذ من ظاهر الكلام ولكن من استقراء المعاني والخوض في التأويل⁽³⁵⁸⁾.

— ومنهم من رأى أنه يعرف بالجمع بين ظواهر النصوص وعللها "على وجه لا يخل المعنى فيه بالنص ولا بالعكس لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمه أكثر العلماء الراسخين"⁽³⁵⁹⁾.

وقيد الأم المتوجه إلى الراسخين متضمن لرغبته في الاعتراف من علمهم والنسج على منوالهم، لذلك ارتضى في السير بعمله بما اجتمع فيه الأمران، واتحد بسببه الطرفان لأن: "القرآن والسنة لما كانا عربيين لم يكن لينظر فيهما إلا عربي، كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما، إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالما بهما، فإنه إذا كان كذلك لم يختلف عليه شيء من الشريعة"⁽³⁶⁰⁾.

فهما أمران محققان لمفهوم التكامل لا زمان لمن أراد علم الأصول، فتوقف الاجتهاد على العربية مستمد من أن معظم التكاليف لا تعرف إلا من جهتها، كما أن توقفه على العلم بالمقاصد مستمد من أن ضبط تلك الأحكام لا يتم إلا باستحضارها.

ولا يقال إن الاختصار على أحدهما نافع فيما هو مطلوب من اجتماعهما فالأغراق في الأخذ بالمعاني والعلل موقع في تحكيم الرأي مبعد عن أصل العمل بالألفاظ.

(358) وفيه اتجاهان :

— أحدهما : ذهب أصحابه إلى اطراح العمل بما يفهم من النصوص لفظا ومعنى "وادعوا على منلولات الألفاظ شيئا آخر بناء على تأويلات خاصة بهم وهم الباطنية الذين تعلقوا في تقاسيرهم بأطراف غير مألوفة في الفهم" ينظر الموافقات 392/2.

— والثاني : رام ممثلوه منحى الأخذ بالمعاني وتقديمها على الظواهر حتى "تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعاني النظرية، وهو رأي المتعمقين في القياس" الموافقات 293/2.

(359) الموافقات 293/2.

(360) نفسه 31/3.

كما أن الوقوف على الظواهر واطراح العمل بالمصالح موقع في إهمال العلل وما تنطوي عليه من مقاصد، فكان اجتماعهما من هذا الوجه ضروريا لمن رام صناعة الاجتهاد.

وإمكان اجتماعهما يتصور بفرض النظر في الألفاظ والمقتضيات العامة للخطاب، مع رعي العلل والمساقات، وما يؤول إليه أمر المقاصد والغايات، وذلك من منظور كلي مطرد يخدم وحدة الشريعة ووحدة الفهم والتفسير.

ووحدة التفسير في منهجه قائمة على علاقات تقابلية بين المتبوعات وتوابعها، والكليات وجزئياتها، وقد حقق للفروع مشروعية الانخراط في سلك أصولها، وبين أن نشد القطع شرط عند إجرائها، فعمدة ما جاء في الموافقات: "بيان كيفية اقتناص القطع من الظنيات وهي خاصية هذا الكتاب لمن تأمله والحمد لله" (361).

وقد جرت أثناء العرض جملة من المباحث بينت وجه تعلق المتقابلات ببعضها، وقيام جانب الخدمة بينها، كما لاح منها بيان الأخذ بمبدأ الأوضحية في ألفاظها والأولوية في كلياتها وظهر من هذا وذاك وجوب رعي التراتب عند إعمالها مع ما يتطلبه المقام من ضرورة الالتفات إلى الوقائع والمناطات، ولحظ مجاري العادات والخصوصيات، والنظر فيما تقضي إليه المآلات.

إلا أن الظفر بهذا الاجتماع مشروط بتتبع الحالات واستقراء مواقع الجزئيات وبابه كما قلت: العلم بالعربية والمقاصد الشرعية، فهما مجالان دلاليان جعلتهما منطلق بحثي وغاية طلبي.

وبما أن المقام لا يسمح باجترار المكرور، ولا يفسح لإعادة المسطور، فإن نزعة الاقتداء أخذتني لأجري ما بقي من كلام على سنة

من اتخذ الخاتمة فرصة للدعوة إلى مواصلة المسير في ضوء ما بقي بحاجة إلى بحث وتحليل.

وأهم ما ينبغي التزود به في سلوك تلك المواصلة : استحضار الأمور الآتية :

- (1) معرفة القدر الذي يتحقق به مفهوم الدلالة عند الأصوليين، وقد جلى الموضوع جوانب من ذلك القدر مشفوعا بشيء من الكلام عنه عند المنطقة وأهل البلاغة واللغويين، وظهر من ذلك أن للأصوليين مكانة متميزة في الأبحاث الدلالية، كما ظهر أن للشاطبي خاصية في تلك المكانة، استمد أصولها مما جرى به عرف التخاطب عند أهل اللسان، وما علم من قصد الشريعة عند صاحب التشريع.
 - (2) معرفة ما يصدق عليه مفهوم الدليل، وقد بين الموضوع أن نشد القطع خاصية فيه، بل هي خاصية الكتاب بتعبير صاحب الموافقات، وسبيل الظفر بالمطلوب اعتماد كليات قطعية مستقراة من جزئيات ظنية سواء كانت من ظواهر الألفاظ أم من مسالك العلل والأمارات.
 - (3) معرفة ما يتطلبه مقام النظر عند الأعمال، وقد أظهرت الدراسة أنه منوط باستحضار جوانب: الشرع والمكلف والمجتهد، وظهر أن هذا الأخير مبنياً للنظر في القصد، وخدمة الطرفين.
 - (4) معرفة ما يتطلبه مقام الاجتهاد بالنظر في الخصوصيات والأحوال وبابه: التحقق بالمناطات والعلم بالنيات ولحظ مجاري العادات.
 - (5) العلم بما يستدعيه مجال الفتوى بالنظر في المال، وقد بينت الدراسة أن استحضاره نافع في توجيه الأحكام التكليفية دافع كل تدرع أو تحايل يمس المقاصد الشرعية.
- هذه المعطيات وغيرها محتاجة إلى صياغة منهجية وجاهت الشاطبي لسلوك طريقة مطردة قائمة على ضرورة الأخذ بكل ما يتطلبه

الموقف الدلالي بأبعاده اللفظية والسياقية والمقاصدية، والعمل على صهره في بوثة كلية، قادرة على احتواء قضايا جزئية.

وقد حاولت في بداية هذه الدراسة أن أعرض للسّمات المنهجية التي حددت مسار العمل الدلالي عنده، وظهر أنه سخر لها عدة علمية دعا بها إلى التحفظ من أخذ العلم بغير دليل ونبه على أن فقده مؤذن بالمشي على غير سبيل، فكان لتلك الدعوة حضور تجلت أبعاده في أصول كلية ضبط بها مختلف القضايا الدلالية.

وما زال الاهتمام بمنهج الإمام بحاجة إلى أبحاث أخرى أدعو إليها بعد الشعور بقلّة البضاعة وضعف الاستطاعة فإن كان ما قدمت لا يعدو أن يكون بداية، ففي ذلك حسب وكفاية، وإن كان فيه ما يعين اللاحقين فهو امتداد لجهود السابقين.

ومبدأ استعانة الخلف بما نبه عليه السلف ميزان معلوم وطريق مأموم، إلا أن شغفي بعبء المزاولة أثّرتني عن التفرد بشرف المواصلّة.

فعلى من رام اقتناص الفرصة وإزالة الداسة أن يحكم زمامه ويوجه مرامه للأمور الآتية:

- (1) مضاعفة الاهتمام بمقاصد المكلفين، والعمل على تقصي أحوالها، ومعرفة ما يعتريها من ضروب الثبات والتغير والتفرد والتعدد والاختيار والاضطرار، مع العمل على إيجاد قانون يضبط علاقاتها ويميز بين أولها وثانيها، ويبين صور التطابق والتدافع فيها.
- (2) العمل على بحث أوجه التقابل بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف وذلك بتعيين مسالكها وبيان أحوال المطالبة والمناقضة فيها.
- (3) العمل على إيجاد صيغ علمية للدلالة المقاصدية، ومحاولة ربطها بما يتطلبه المقام من الإلمام بالظروف والخصوصيات ورعي الأولويات بحسب الحالات والحاجات.

4) توجيه النظر إلى مفهوم الكليات، وبحث إمكان قدرتها على اختواء مختلف الجزئيات.

وقد وجدت في كلام الشاطبي ما يدل على أن الكليات الخمس شاملة لما يظن أنه خارج عنها — وهو منها — وجعل لذلك ضوابط عامة مفادها أن مسمى الكلي يصدق على كل ما يتحقق به مفهومه، وقابليته لاحتواء ما يفيد هذا التحقق موكولة لأنظار المجتهدين.

وما ثار من خلاف حول إمكان إضافة كلي سادس هو المحافظة على العرض راجع لما أصله الشاطبي في قوله: "وأما العرض الملحق بها فداخل تحت النهي عن إذايات النفوس" (362).

كما أن ما وقع من تساؤل عن وجه الحصر في تلك القسمة معلوم لمن تتبع أحوال تعلق الكليات ببعضها، وقيام جانب الخدمة بينها، فالمدائمة على الإخلال بما هو جزئي أو بما هو في مرتبة الحاجي أو التحسيني مؤثر في ما هو كلي، موقع في التخلي عن مبدأ المحافظة على ما هو ضروري.

وبه تم — والحمد لله — الكلام عن منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي بحسب ما انتهى إليه القصد، وبلغ به الجهد فعسى أن يهيء الله لقارئيه سبل الاستفادة من صحيحه وتقويم سقيمه، وأن يكون ما بذل فيه خالصاً لوجهه الكريم والحمد لله رب العالمين.

الفهارس العامة

1 — فهرس المصادر والمراجع

2 — فهرس الموضوعات

1 - فهرس المصادر والمراجع

تفهرس مصادر ومراجع البحث ضمن مجموعات تقدم كالآتي :

المجموعة الأولى : القرآن الكريم وما يتعلق به

(1) القرآن الكريم :

نسخة ضبطت على قراءة ورش عن نافع من طريق يوسف أبي يعقوب الأزرق.

مجمع خادم الحرمين المدينة المنورة. د، ت.

(2) أحكام القرآن :

لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي المتوفى سنة 370 هـ.

دار الكتاب العربي بيروت.

مصورة عن الطبعة الأولى سنة 1335 هـ.

(3) أحكام القرآن :

لأبي بكر محمد بن العربي المعافري المتوفى سنة 543 هـ.

تحقيق علي محمد البجاوي.

دار الفكر. د، ت.

(4) البرهان في علوم القرآن :

لبدر الدين الزركشي المتوفى سنة 794 هـ.

تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم.

دار المعرفة للطباعة بيروت.

الطبعة الثانية. د، ت.

(5) تأويل مشكل القرآن :

لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة المتوفى سنة 278 هـ.

شرح أحمد صقر.

مكتبة المدينة المنورة.

الطبعة الثالثة : 1401 هـ — 1981 م.

(6) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) :

لفخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة 606 هـ.

دار الكتب العلمية طهران.

الطبعة الثانية. د، ت.

(7) الجامع لأحكام القرآن :

لأبي عبد الله القرطبي المتوفى سنة 671 هـ.

صححه أحمد عبد العليم البردوني.

دار الكتب المصرية.

الطبعة الثانية 1373 هـ — 1954 م.

(8) العمدة في غريب القرآن :

لمكي بن أبي طالب القيسي المتوفى سنة 437 هـ.

تحقيق يوسف عبد الرحمان المرعشلي.

مؤسسة الرسالة بيروت.

الطبعة الأولى 1981 م.

(9) مجاز القرآن :

لأبي عبيدة معمر بن المثنى المتوفى سنة 210 هـ.

تحقيق فؤاد شركين.

مؤسسة الرسالة.

الطبعة الثانية 1401 هـ 1981 م.

(10) معاني القرآن :

لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء المتوفى سنة 207 هـ.

تحقيق محمد علي النجار وأحمد يوسف.

عالم الكتب بيروت.

الطبعة الثالثة 1403 هـ 1983 م.

(11) معجم غريب القرآن :

مستخرجات من صحيح البخاري.

وضعه محمد فؤاد عبد الباقي.

دار المعرفة بيروت الطبعة الثانية. د، ت.

المجموعة الثانية : السنة النبوية وما يتعلق بها

(12) سنن الترمذي :

لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي المتوفى

سنة 279 هـ.

حققه وصححه : عبد الرحمان محمد عثمان.

دار الفكر بيروت.

الطبعة الثانية 1403 هـ — 1983 م.

(13) سنن ابن ماجه :

لأبي عبد الله بن يزيد القزويني بن ماجه المتوفى سنة 275 هـ.

حقق نصوصه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وعلق عليه : محمد
فؤاد عبد الباقي.

دار إحياء الكتب العربية. د، ت.

(14) شرح السنة :

لأبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي المتوفى سنة 516هـ.
حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه : زهير الشاويش، وشعيب
الأرنؤوط.

المكتب الإسلامي بيروت.

الطبعة الأولى : 1400 هـ.

(15) صحيح البخاري :

الجامع الصحيح لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل

البخاري المتوفى سنة 256 هـ.

دار الفكر بيروت. 1401 هـ — 1981 م.

(16) صحيح البخاري (ت 256 هـ) بشرح الكرمانى :

دار إحياء التراث العربي بيروت.

الطبعة الثانية 1401 هـ — 1981 م.

(17) صحيح مسلم :

الجامع الصحيح لمسلم بن الحجاج المتوفى سنة 261 هـ.

دار المعرفة بيروت. د، ت.

(18) صحيح مسلم المتوفى سنة 261 هـ بشرح النووي

المتوفى سنة 676 هـ.

دار الفكر 1401 هـ — 1981 م.

(19) فتح الباري :

شرح صحيح البخاري المتوفى سنة 256 هـ.

لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني المتوفى سنة 852 هـ.

رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه : محمد فؤاد عبد الباقي.

قام بتصحيحه : عبد العزيز بن عبد الله بن باز.

دار الفكر للطباعة والنشر 1379 هـ.

(20) مسند الإمام أحمد بن حنبل المتوفى سنة 241 هـ :

المكتب الإسلامي للطباعة والنشر بيروت. د، ت.

(21) معالم السنن :

لأبي سليمان الخطابي المتوفى سنة 388 هـ.

تحقيق : محمد شاكر، ومحمد حامد الفقي.

دار المعرفة بيروت 1400 هـ — 1980 م.

(22) النهاية في غريب الحديث والأثر :

للإمام محب الدين أبي السعادات المبارك بن محمد

الجزري ابن الأثير المتوفى سنة 606 هـ.

تحقيق : محمود محمد الطناجي، وطاهر أحمد الزاوي.

المكتبة الإسلامية للحاج رياض الشيخ.

الطبعة الأولى 1383 هـ 1963 م.

المجموعة الثالثة : **كتب الدلالة واللغة والنحو**

(23) أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن

التشريعية لعبد القادر عبد الرحمن السعدي :

وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالجمهورية العراقية.

إحياء التراث الإسلامي.

الطبعة الأولى 1406 هـ — 1986 م.

(24) أساس البلاغة.

لجار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري المتوفى
سنة 538 هـ.

تحقيق : عبد الرحيم محمود.

عرف به : أمين الخولي.

دار المعرفة بيروت. د، ت.

(25) البحث النحوي عند الأصوليين :

لمصطفى جمال الدين.

دار الرشيد للنشر، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية
العراقية.

سلسلة دراسات 228 — 1980 م.

(26) التصور اللغوي عند الأصوليين :

للسيد أحمد عبد الغفار.

دار المعرفة، الجامعة الاسكندرية.

الطبعة الأولى 1401 هـ — 1981 م.

(27) التفكير اللساني في الحضارة العربية :

لعبد السلام المسدي.

الدار العربية للكتاب 1981 م.

(28) تهذيب اللغة :

لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهرى المتوفى سنة 370 هـ.

تحقيق : يعقوب عبد النبي.

مراجعة : محمد علي النجار.

الدار المصرية للتأليف والترجمة. د، ت.

(29) جامع الدروس العربية :

للشيخ مصطفى الغلاييني.

المكتبة العصرية بيروت.

الطبعة الخامسة عشرة 1401 هـ - 1981 م.

(30) جمهرة اللغة :

لابن دريد أبي بكر محمد بن الحسن الأزدي البصري المتوفى
سنة 321 هـ.

طبعة جديدة بالأوفست دار صادر بيروت. د، ت.

(31) حاشية العلامة أبي النجات 1016 هـ على شرح الشيخ خالد

الأزهري ت 905 هـ على متن الأجرومية في علم العربية.

مطبعة النهضة 1368 هـ - 1949 م.

(32) حاشية محمد علي الصبان ت 1206 هـ على شرح علي بن محمد

الأشموني ت 900 هـ لألفية ابن مالك المتوفى سنة 672 هـ.

رتبه وضبطه وصححه : مصطفى حسين أحمد.

دار الفكر. د، ت.

(33) الخصائص :

لأبي الفتح عثمان بن جني المتوفى سنة 393 هـ.

دار الكتاب العربي بيروت 1952 م.

(34) دراسة المعنى عند الأصوليين :

لطاهر سليمان حمودة.

الدار الجامعية للطباعة والنشر الاسكندرية. د، ت.

(35) دلائل الاعجاز :

لعبد القاهر الجرجاني المتوفى سنة 471 هـ.

تعليق وشرح : محمد عبد المنعم خفاجي.

مكتبة القاهرة. الطبعة الأولى 1389 هـ - 1969 م.

(36) السيمياء :

لبيير غيرو.

ترجمة : أنطوان أبو زيد.

سوشيرس الدار البيضاء.

منشورات عويدات، بيروت — باريس.

الطبعة الثانية 1986 م.

(37) شرح الأشموني ت 900 هـ — لألفية ابن مالك المتوفى سنة 672 هـ :

رتبه وضبطه وصححه : مصطفى حسين أحمد.

دار الفكر. د، ت.

(38) شرح أبي إسحاق الشاطبي المتوفى سنة 790 هـ — لألفية ابن مالك

المتوفى 672 هـ في النحو :

مخطوط يوجد السفر الأول منه بخزانة القرويين بفاس رقم 523.

(39) شرح ابن عقيل :

لبهاء الدين عبد الرحمن بن عقيل الهمداني المتوفى سنة 769 هـ.

مكتبة السعادة بمصر.

الطبعة الرابع عشرة 1384 هـ — 1964 م.

(40) شرح المفصل للزمخشري المتوفى سنة 538 هـ :

لموفق الدين يعيش بن علي بن يعيش النحوي المتوفى سنة 643 هـ.

عالم الكتب بيروت، مكتبة المثنى القاهرة. د، ت.

(41) الصاجي :

لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا المتوفى سنة 395 هـ.

تحقيق السيد أحمد صقر.

دار إحياء الكتب العربية. د، ت.

(42) علم الدلالة :

لأحمد مختار عمر.

مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع الكويت.

الطبعة الأولى 1402 هـ — 1982 م.

- 43) علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق.
دراسة تاريخية تأصيلية نقدية.
الدكتور فايز الداية.
دار الفكر، الطبعة الأولى 1405 هـ — 1985 م.
- 44) ابن قيم الجوزية جهوده في درس اللغوي :
الدكتور طاهر سليمان حمودة.
دار الجامعات المصرية 1399 هـ.
- 45) الكامل في النحو والصرف والإعراب :
لأحمد قبش.
دار الجيل بيروت، الطبعة الثانية 1399 هـ — 1979 م.
- 46) الكتاب :
كتاب سيبويه لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر المتوفى
سنة 180 هـ.
تحقيق وشرح : عبد السلام محمد هارون.
عالم الكتب بيروت. د، ت.
- 47) كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية :
لأبي حاتم أحمد بن حمدان الرازي المتوفى سنة 322 هـ.
عارضه بأصوله وعلق عليه : حسين بن فيض الله الهمداني.
القاهرة 1957 م.
- 48) مبادئ في علم الأدلة :
رولان بارت.
ترجمة وتقديم : محمد البكري.
الدار البيضاء 1986 م.

(49) المزهري في علوم اللغة وأنواعها :

للحافظ عبد الرحمان بن أبي بكر السيوطي المتوفى سنة 911هـ.
شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه : محمد
أحمد جاد المولى وعلي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم.
دار الفكر. د، ت.

(50) المشترك اللغوي نظريا وتطبيقا :

للدكتور محمد شاهين.

مكتبة وهبة، الطبعة الأولى 1400 هـ — 1980 م.

(51) مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين. قضايا

ونماذج الدكتور الشاهد البوشيخي.

القلم، الطبعة الأولى 1413 هـ — 1993 م.

(52) نحو وعي لغوي :

الدكتور مازن المبارك.

مؤسسة الرسالة 1399 هـ — 1979 م.

المجموعة الرابعة :

أصول الفقه

(53) الإبهاج في شرح المنهاج :

لعلي بن عبد الكافي السبكي المتوفى سنة 756 هـ وولده تاج الدين

عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى سنة 771 هـ.

كتب هوامشه وصححه : جماعة من العلماء بإشراف الناشر.

دار الكتب العلمية بيروت.

الطبعة الأولى 1404 هـ — 1984 م.

- (54) إحكام الفصول في أحكام الأصول :
 لأبي الوليد الباجي المتوفى سنة 474 هـ.
 حققه وقدم له ووضع فهارسه : عبد المجيد تركي.
 دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى 1407 هـ — 1986 م.
- (55) الإحكام في أصول الأحكام :
 لسيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الأمدي
 ت631 هـ.
 مكتبة محمد علي صبيح. 1387 هـ — 1968 م.
- (56) الإحكام في أصول الأحكام :
 لأبي محمد علي بن حزم الظاهري المتوفى سنة 456 هـ.
 طبعة محققة ومقابلة على النسختين الخطيتين المحفوظتين بدار الكتب
 المصرية المرقمتين بـ: 11، 13.
 كما قوبلت على النسخة التي حققها الشيخ أحمد محمد شاكر.
 قدم له الأستاذ إحسان عباس. منشورات دار الآفاق الجديدة، الطبعة
 الأولى 1400 هـ — 1980 م.
- (57) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول :
 لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني المتوفى سنة 1255 هـ.
 دار المعرفة لبنان 1399 هـ — 1979 م.
- (58) أصول السرخسي :
 لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهييب السرخسي الحنفي
 ت490 هـ.
 حقق أصوله : أبو الوفا الأفغاني.
 عنيت بنشره لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد بالهند.
 دار المعرفة بيروت 1393 هـ — 1973 م.

(59) إعلام الموقعين عن رب العالمين :

لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم
الجوزية المتوفى سنة 751 هـ.

حققه وفصله وضبط غرائبه وعلق حواشيه : محمد محيي الدين
عبد الحميد.

دار الفكر بيروت. د، ت.

(60) الإقناع في مسائل الإجماع :

لأبي الحسن علي بن محمد بن عبد الملك بن يحيى بن القطان المالكي
المتوفى سنة 628 هـ.

مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط رقم 10944.

(61) الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت

الاختلاف بين المسلمين في آرائهم.

لابن السيد البطليوسي ب 521 هـ.

تحقيق : الدكتور محمد رضوان الداية.

دار الفكر، الطبعة الثالثة 1407 هـ — 1987 م.

(62) البحر المحيط في أصول الفقه :

لبدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي المتوفى
سنة 794 هـ.

قام بتحقيقه : الدكتور سليمان الأشقر.

راجعته : الدكتور عبد الستار أبو غدة والدكتور محمد سليمان الأشقر.
دار الكتب. د، ت.

(63) بدائع الفوائد :

لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر الدمشقي المشتهر بابن قيم الجوزية
المتوفى سنة 751 هـ.

دار الكتاب العربي بيروت. د، ت.

- 64) البرهان في أصول الفقه :
- لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني المتوفى سنة 478هـ.
حققه وقدمه ووضع فهارسه : الدكتور عبد العظيم الديب.
دار الأنصار القاهرة، الطبعة الثانية 1400 هـ.
- 65) تأسيس النظر :
- لأبي زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي الحنفي المتوفى سنة 430هـ.
طبع على نفقة مصطفى القباني ومحمد أمين الخانجي بالمطبعة الأدبية
بمصر. د، ت.
- 66) تحرير مسألة القبول على ما تقتضيه قواعد الأصول والمعقول :
- لأحمد بن مبارك السجلماسي المتوفى سنة 1156 هـ.
مخطوط في ملكية الفقيه العلامة محمد المنوني.
- 67) تحليل الأحكام :
- للأستاذ محمد مصطفى شلبي.
- دار النهضة العربية بيروت، الطبعة الثانية 1401 هـ — 1981 م.
- 68) تقريب الوصول إلى علم الأصول :
- لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي المتوفى سنة 741هـ.
دراسة وتحقيق : محمد علي فركوس.
دار التراث الإسلامي للنشر والتوزيع الجزائر.
الطبعة الأولى 1410 هـ — 1990 م.
- 69) التقرير والتحبير :
- شرح ابن أمير الحاج المتوفى سنة 879 هـ.
على تحرير الكمال بن الهمام المتوفى سنة 861 هـ في علم الأصول
الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية.
المطبعة الكبرى الأميرية بولاق مصر.
الطبعة الأولى 1316 هـ.

- (70) الحدود في الأصول :
- لأبي الوليد الباجي المتوفى سنة 474 هـ.
- تحقيق الدكتور نزيه حماد.
- مؤسسة الزعبي بيروت، الطبعة الأولى 1392 هـ — 1973 م.
- (71) حسن التفهم والدرك لمسألة الترك :
- للأستاذ محمد الصديق الغماري.
- مطبعة وراقية سوريا طنجة. د، ت.
- (72) اختلاف أصول المذاهب :
- للقاضي النعمان بن محمد الشيعي المتوفى سنة 351 هـ.
- تقديم وتحقيق مصطفى غالب.
- دار الأندلس للطباعة بيروت.
- الطبعة الثالثة 1493 هـ — 1973 م.
- (73) الخطاب الشرعي وطرق استثماره :
- للدكتور إدريس حمادي.
- المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1994 م.
- (74) الرسالة :
- للإمام الشافعي المتوفى سنة 204 هـ.
- تحقيق : أحمد محمد شاكر.
- كتب أبو الأشبال أحمد محمد شاكر.
- 1358 هـ — 1939 م.
- (75) رسالة في أصول الفقه لابن القصار عمر البغدادى المتوفى سنة 398 هـ.
- مخطوط مصور عن مكتبة الأزهر 80/2 أصول الفقه.
- (76) رسالة في رعاية المصلحة :
- لنجم الدين الطوفى المتوفى سنة 716 هـ.

- تحقيق وتعليق : الدكتور أحمد عبد الرحيم السايح.
الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى 1413 هـ — 1993 م.
- (77) رسالة الكرخي :
لأبي الحسن الكرخي المتوفى سنة 340 هـ.
طبع بالمطبعة الأدبية بمصر. د، ت.
- (78) روضة الناظر وجنة المناظر :
لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي ت 620 هـ.
دار الكتب العلمية بيروت.
الطبعة الأولى 1401 هـ — 1981 م.
- (79) شرح البرهان :
لعلي بن إسماعيل بن علي بن عطية الأبياري ت 618 هـ.
نسخة خطية بخزانة الجامع الكبير بمكناس رقم 95.
- (80) شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح :
لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني المتوفى سنة 791 هـ.
دار الكتب العلمية بيروت 1377 هـ — 1957 م.
- (81) شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول :
لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي المالكي المتوفى
سنة 684 هـ.
حققه : طه عبد الرؤوف.
- دار الفكر 1393 هـ — 1973 م.
- (82) شرح عضد الملة والدين المتوفى سنة 756 هـ لمختصر المنتهى
الأصولي لابن الحاجب المالكي المتوفى سنة 646 هـ :
دار الكتب العلمية بيروت. د، ت.
- (83) شرح الجلال شمس الدين أحمد المحلي على متن جمع الجوامع :
للإمام تاج الدين عبد الوهاب السبكي المتوفى سنة 771 هـ.

دار الفكر. د، ت.

(84) شرح مختصر الروضة :

لنجم الدين أبي الربيع سليمان الطوفى المتوفى سنة 716 هـ.

تحقيق : الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي.

مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1407 هـ — 1987 م.

(85) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل :

للغزالي ت 505 هـ.

تحقيق : الدكتور حمد الكبيسي.

مطبعة الإرشاد بغداد 1390 هـ — 1971 م.

(86) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية.

لابن قيم الجوزية المتوفى سنة 751 هـ.

قدم له وعرف به : محيي الدين عبد الحميد.

راجعه وصححه : أحمد عبد الحلیم العسكري.

دار الفكر. د، ت.

(87) علم أصول الفقه في ثوبه الجديد :

لمحمد جواد مغنية.

دار العلم للملايين، الطبعة الثانية 1980 م.

(88) علم الجدل في علم الجدل :

لنجم الدين الطوفى المتوفى سنة 716 هـ.

تحقيق : فولنهارت هاينريشس.

دار النشر : فرانز بشتاينر. 1408 هـ — 1987 م.

(89) غاية الوصول شرح لب الأصول :

كلاهما لأبي يحيى زكريا الأنصاري المتوفى سنة 926 هـ.

شركة مكتبة أحمد بن سعد بن نبهان، سوريا. د، ت.

- 90) قواعد الأحكام في مصالح الأنام :
 لأبي محمد عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام المتوفى
 سنة 660 هـ.
 طبعة روجعت على نسخة المرحوم محمد بن التلاميذ الشنقيطي.
 دار الكتب العلمية. د، ت.
- 91) كشف الأسرار :
 لعبد العزيز بن أحمد البخاري الحنفي المتوفى سنة 730 هـ.
 دار الكتاب العربي بيروت.
 طبع بالأوفست سنة 1394 هـ - 1974 م.
- 92) الكوكب الدري في تخريج الفروع الفقهية على المسائل النحوية لجمال
 الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي المتوفى سنة 771 هـ.
 حققه الدكتور عبد الرزاق السعدي.
 راجعه الدكتور عبد الستار أبو غدة.
 نشر وزارة الأوقاف بالكويت.
 الطبعة الأولى 1404 هـ - 1984 م.
- 93) اللمع في أصول الفقه :
 لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي المتوفى سنة 476 هـ.
 دار الكتب العلمية بيروت.
 الطبعة الأولى 1405 هـ - 1985 م.
- 94) المحصول في علم الأصول :
 لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي المتوفى سنة 606 هـ.
 دراسة وتحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني.
 الطبعة الأولى 1399 هـ - 1979 م.
 وطبعة أخرى غير محققة صدرت عن دار الكتب العلمية بيروت.
 الطبعة الأولى 1408 هـ - 1988 م.

- (95) المحصول في علم الأصول :
 لأبي بكر بن العربي المتوفى سنة 543 هـ.
 مخطوط بخزانة المرحوم علال الفاسي بالرباط رقم 475 ع.
- (96) المدخل إلى علم أصول الفقه :
 لمحمد معروف الدواليبي.
 دار الكتاب الجديد مطابع دار العلم للملايين 1965 م.
- (97) مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول :
 لمنلا خسرو المتوفى سنة 885 هـ.
 المطبعة العثمانية 1313 هـ.
- (98) المرافق على الموافق :
 لمصطفى بن محمد بن فاضل الشنقيطي المتوفى سنة 1328 هـ.
 مطبعة أحمد يماني بفاس 1324 هـ.
- (99) المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين :
 الدكتور محمد العروسي عبد القادر.
 دار حافظ للنشر والتوزيع.
 الطبعة الأولى 1410 هـ — 1990 م.
- (100) المستصفي من علم أصول الفقه :
 لأبي حامد الغزالي المتوفى سنة 505 هـ.
 دار الفكر للطباعة بيروت. د، ت.
- (101) المسودة في أصول الفقه :
 تتابع على تصنيفه ثلاثة من آل تيمية وهم :
 مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن الخضر، وشهاب
 الدين أبو المحاسن عبد الحليم بن عبد السلام، وشيخ الإسلام تقي الدين
 أبو العباس أحمد بن عبد الحليم.

جمعها شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني
الحنبلي المتوفى سنة 745 هـ. حقق أصوله وضبط مشكله وعلق
حواشيه : محيي الدين عبد الحميد.

مطبعة المدني بالقاهرة، د، ت.

102) مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه :

لعبد الوهاب خلاف المتوفى سنة 1956 م.

دار القلم الكويت، الطبعة الرابعة 1398 هـ — 1978 م.

103) مقاصد الشريعة الإسلامية :

لمحمد الطاهر بن عاشور المتوفى سنة 1393 هـ.

نشر الشركة التونسية للتوزيع.

الطبعة الأولى 1978 م.

104) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها :

لعلال الفاسي المتوفى سنة 1394 هـ.

مكتبة الوحدة العربية الدار البيضاء 1392 هـ — 1963 م.

ومؤسسة النجاح، الطبعة الرابعة 1411 هـ — 1991 م.

105) المعتمد في أصول الفقه :

لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المتوفى سنة 436 هـ.

قدم له وضبطه الشيخ خليل الميس.

دار الكتب العلمية بيروت.

الطبعة الأولى 1403 هـ — 1983 م.

106) المغني في أبواب التوحيد والعدل :

إملاء القاضي أبي الحسن عبد الجبار المعتزلي المتوفى سنة 415 هـ.

أشرف على إحيائه طه حسين.

حرر نصه من مصورة واحدة أمين الخولي.

المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة. د، ت.

- (107) ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل :
 لأبي محمد علي بن حزم الظاهري المتوفى سنة 456 هـ.
 تحقيق سعيد الأفغاني.
 مطبعة جامعة دمشق 1379 هـ — 1960 م.
- (108) منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء :
 لإبراهيم اللقاني ت 1041 هـ.
 تقديم وتحقيق الأستاذ عبد الله الهلالي.
 رسالة دبلوم الدراسات العليا، شعبة الدراسات الإسلامية، كلية الآداب
 والعلوم الإنسانية ظهر المهرارز فاس 1991 — 1992 م.
- (109) منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل :
 لجمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمرو بن الحاجب المتوفى
 سنة 646 هـ.
 دار الكتب العلمية بيروت..
 الطبعة الأولى 1405 هـ — 1985 م.
- (110) المنحول من تعليقات الأصول :
 لأبي حامد الغزالي المتوفى سنة 505 هـ.
 حققه وخرج نصه وعلق عليه : الدكتور محمد حسن هيتو.
 دار الفكر، الطبعة الثانية دمشق 1400 هـ — 1980 م.
- (111) الموافقات في أصول الشريعة :
 لأبي إسحاق الشاطبي ت 790 هـ.
 عليه شرح جليل للشيخ عبد الله دراز.
 المكتبة التجارية الكبرى بمصر. د، ت.
- (112) ميزان الأصول في نتائج العقول (المختصر) :
 لعلاء الدين شمس النظر أبي بكر محمد بن أحمد المنمرقندي
 ت 539 هـ.

- طبع على نفقة إدارة إحياء التراث الإسلامي بمصر.
حققه وعلق عليه الدكتور محمد زكي عبد البر.
الطبعة الأولى 1404 هـ — 1984 م. مطابع الدوحة الحديثة.
- 113) النبذة الكافية في أحكام أصول الدين :
لأبي محمد علي بن حزم الظاهري المتوفى سنة 456 هـ.
تحقيق أحمد عبد العزيز.
دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 1405 هـ — 1985 م.
- 114) النص والاجتهاد :
للسيد عبد الحسين شرف الدين الشيعي.
دار النهج لبنان، الطبعة الثانية 1380 هـ — 1960 م.
- 115) نظرية الباعث في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي :
لحليمة آيت حمودي.
دار الحداثة بيروت، الطبعة الأولى 1986 م.
- 116) نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء :
للدكتور محمد الروكي.
منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.
سلسلة رسائل وأطروحات رقم 25.
مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1994 م.
- 117) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي :
للدكتور أحمد الريسوني.
المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
الطبعة الأولى 1411 هـ — 1991 م.
- 118) نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول :
للقاضي البيضاوي المتوفى سنة 686 هـ.
تأليف جمال الدين الإسنوي المتوفى سنة 771 هـ.

المطبعة الكبرى بولاق مصر.

الطبعة الأولى 1316 هـ.

المجموعة الخامسة : الفقه والفتاوي

(119) الأم :

لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي ت 204 هـ.

دار الفكر للطباعة والنشر، الطبعة الثانية 1403 هـ — 1983 م.

(120) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع.

لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني ت 587 هـ.

المكتبة الإسلامية تركيا، دار الكتاب العربي بيروت، الطبعة الثانية

1394 هـ — 1974 م.

(121) بداية المجتهد ونهاية المقتصد :

لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي ت 595 هـ.

دار الفكر، بيروت. د، ت.

(122) البهجة في شرح التحفة :

لأبي الحسن علي بن عبد السلام التسولي ت 1258 هـ.

دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الثالثة 1379 هـ.

(123) تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام.

للإمام برهان الدين أبي الوفاء إبراهيم بن فرحون اليعمري

ت 799 هـ.

المطبعة العامرة الشريفة بمصر، الطبعة الأولى 1301 هـ.

124) حاشية الدسوقي المتوفى سنة 1230 هـ على الشرح الكبير لأبي البركات سيدي أحمد الدريز ت 1201 هـ.
دار الفكر. د، ت.

125) الخرشي على مختصر خليل :
لأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن علي الخرشي ت 1101 هـ.
دار الفكر. د، ت.

126) السب عن مذهب مالك في شيء من أصوله، وبعض مسائل من فروعه وكشف ما ليس به بعض أهل الخلاف وجهله من مخارج الأسلاف.

لأبي محمد بن عبد الرحمان بن أبي زيد القيرواني ت 386 هـ.
مخطوط بخزانة تشتربتي رقم 4475.
127) الاستغناء في الفروق والاستثناء :

لمحمد بن أبي سليمان البكري المتوفى سنة 871 هـ.
تحقيق الدكتور سعود بن مسعد بن مساعد الثبني.
مركز إحياء التراث الإسلامي مكة المكرمة.
الطبعة الأولى 1408 هـ - 1988 م.

128) شرح حدود ابن عرفة المتوفى سنة 803 هـ :
للشيخ أبي عبد الله محمد الأنصاري المشهور بالرصاع التونسي
ت 894 هـ.
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية 1412 هـ -
1992 م.

129) الشرح الكبير (للمقنع في فقه الحنابلة المسمى بالشافعي) :
بهامش المغني لأبي الفرج عبد الرحمن بن أبي عمر محمد بن أحمد بن
قدامة المقدسي المتوفى سنة 682 هـ.

دار الكتاب العربي، طبعة جديدة بالأوفست بعناية جماعة من العلماء
1392 هـ - 1972 م.

(130) شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب :

لأحمد بن علي المنجور المتوفى سنة 955 هـ.

طبع على الحجر بفاس في حدود 1305 هـ.

(131) غمز عيون البصائر، شرح كتاب الأشباه والنظائر لابن نجيم
ت 970 هـ :

لأحمد بن محمد الحموي المتوفى سنة 1098 هـ.

دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 1405 هـ - 1985 م.

(132) فتاوى الإمام الشاطبي المتوفى سنة 790 هـ.

حققها وقدم لها الدكتور محمد أبو الألفان.

الطبعة الثانية 1406 هـ - 1985 م.

(133) الفروع في فقه الإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل المتوفى
سنة 241 هـ :

لأبي عبد الله بن مفلح (ت 884 هـ) وقف على طبعه السيد محمد
رشيد رضا.

مطبعة المنار بمصر، الطبعة الأولى 1341 هـ.

(134) الفقه الإسلامي وأدلته :

لوهبة الزحيلي.

دار الفكر، الطبعة الثانية 1405 هـ - 1985 م.

(135) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي :

لمحمد بن الحسن الحجوي الشعالبي المتوفى سنة 1376 هـ.

خرج أحاديثه وعلق عليه : عبد العزيز بن عبد الفتاح القاري.

طبع على نفقة المكتبة العلمية المدينة المنورة.

الطبعة الأولى 1396 هـ.

(136) قواعد المقرئ :

لأبي عبد الله المقرئ المتوفى سنة 758 هـ.
نسخة مصورة عن نسخة مخطوطة.

(137) الكافي في فقه أهل المدينة المالكي :

لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي المتوفى
سنة 463 هـ.

دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 1407 هـ — 1987 م.

(138) كشف القناع على متن الإقناع :

للشيخ منصور بن يوسف بن البهوشي.

راجعته وعلق عليه : الشيخ هلال مصيلحي مصطفى هلال.

مكتبة النصر الحديثة الرياض. د، ت.

(139) المبسوط :

لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي المتوفى
سنة 490 هـ.

بإشراف تصحيحه محمد راضي الحنفي بمساعدة جماعة من العلماء.

دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت.

أعيد طبعه بالأوفست، الطبعة الثالثة 1398 هـ — 1978 م.

(140) المجموع، شرح المذهب :

للإمام أبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي المتوفى سنة 676 هـ.

دار الفكر. د، ت.

(141) المختصر الفقهي :

لابن عرفة المتوفى سنة 803 هـ.

مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم 76 ك ضمن مجموع.

(142) المدونة الكبرى :

للإمام مالك بن أنس المتوفى سنة 179 هـ.

رواية سحنون بن سعد التتوخي عن الإمام عبد الرحمن بن القاسم
ت 191 هـ.

المطبعة الخيرية لعمر حسين الخشاب، الطبعة الأولى 1324 هـ.

(143) المعيار المعرب، والجامع المغرب في فتاوى أهل إفريقية والمغرب.

لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي المتوفى سنة 914 هـ.

خرجه جماعة من العلماء بإشراف الدكتور أحمد حجي.

نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المملكة المغربية 1401 هـ -

1981 م.

(144) المنتقى :

شرح موطأ مالك، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي المتوفى

سنة 474 هـ.

مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الرابعة 1404 هـ - 1984 م.

(145) المنشور في القواعد :

لبن الدين محمد بن بهادر الزركشي المتوفى سنة 794 هـ.

حققه الدكتور تيسير فائق أحمد محمود.

راجعته الدكتور عبد الستار أبو غدة.

المطابع التجارية بالكويت، الطبعة الثانية 1405 هـ - 1985 م.

(146) منح الجليل :

شرح على مختصر خليل للشيخ عlish المتوفى سنة 1299 هـ.

دار الفكر، الطبعة الأولى 1404 هـ - 1984 م.

(147) مواهب الجليل :

شرح مختصر خليل لأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن المعروف

بالخطاب ت 984 هـ.

دار الفكر، الطبعة الثانية 1398 هـ - 1978 م.

148) نوازل ابن هلال إبراهيم السجلماسي المتوفى سنة 903 هـ.
طبعة حجرية. د، ت.

المجموعة السادسة : المنطق والفكر

- 149) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد :
لأبي المعالي عبد الملك الجويني المتوفى سنة 478 هـ.
حققه وعلق عليه وقدم له : الدكتور محمد يوسف موسى، وعلي عبد
المنعم عبد الحميد.
مطبعة السعادة مصر 1369 هـ — 1950 م.
- 150) الأسس المنطقية للاستقراء :
لمحمد باقر الصدر.
دار المعارف بيروت، الطبعة الرابعة. د، ت.
- 151) الإشارات والتنبيهات :
لأبي علي بن سينا المتوفى سنة 428 هـ.
مع شرح نصير الدين الطوسي وتحقيق الدكتور سليمان دنيا.
دار المعارف مصر 1960 م.
- 152) الإفادات والإنشادات :
لأبي إسحاق الشاطبي المتوفى سنة 790 هـ.
تحقيق الدكتور محمد أبو الأجفان.
مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولى 1403 هـ — 1983 م.
- 153) (كتاب) الألفاظ المستعملة في المنطق لأبي نصر الفارابي المتوفى
سنة 339 هـ :

حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، الطبعة الثانية.

دار المشرق بيروت. د، ت.

(154) الأوائل :

لابن هلال العسكري من القرن الرابع الهجري.

تحقيق محمد المصري ووليد القصاب.

منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي دمشق 1975 م.

(155) تجديد المنهج في تقويم التراث :

للدكتور طه عبد الرحمن.

المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1994 م.

(156) التريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية

لابن حزم الظاهري المتوفى سنة 456 هـ :

تحقيق الدكتور إحسان عباس.

منشورات دار مكتبة الحياة. د، ت.

(157) جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله :

لأبي عمر يوسف بن عبد البر النمري القرطبي المتوفى سنة 463 هـ.

دار الفكر. د، ت.

(158) الحيوان :

لأبي عثمان عمرو الجاحظ المتوفى سنة 255 هـ.

تحقيق عبد السلام محمد هارون.

مطبعة الحلبي بمصر، الطبعة الثانية. د، ت.

(159) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة :

لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة المتوفى سنة 276 هـ.

دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 1405 هـ — 1985 م.

(160) درء تعارض العقل والنقل :

لأبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية المتوفى
سنة 728 هـ.

تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم.

الطبعة الأولى 1399 هـ - 1979 م.

(161) روضة التعريف بالحب الشريف للسان الدين بن الخطيب المتوفى
سنة 776 هـ :

عارضه بأصوله وعلق عليه الدكتور محمد الكتاني.

دار الثقافة بيروت، الطبعة الأولى 1970 م.

(162) شرح أبي عبد الله محمد بن الحسن البناني ت 1194 هـ على متن
السلم في علم المنطق للأخضري :

طبع على نفقة الحاج الطيب التازي المغربي.

المطبعة الأميرية ببولاق بمصر، الطبعة الأولى 1318 هـ.

(163) صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام :

لجلال الدين السيوطي ت 911 هـ.

علق عليه الدكتور سامي النشار.

دار الكتب العلمية بيروت. د، ت.

(164) (كتاب) العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر
ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر :

وهو تاريخ عبد الرحمن بن خلدون المتوفى سنة 808 هـ.

منشورات دار الكتاب اللبناني للطباعة 1959 م.

(165) الاعتصام :

لأبي إسحاق الشاطبي المتوفى سنة 790 هـ.

وبه توثيق السيد محمد رشيد رضا.

مكتبة الرياض الحديثة 1332 هـ.

- 166) العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ :
لصالح بن مهدي المقبل اليمني المتوفى سنة 1108 هـ.
طبع بمصر، الطبعة الأولى 1328 هـ.
- 167) الغياثي، غياث الأمم في الغياث الظلم :
لأبي المعالي عبد الملك الجويني المتوفى سنة 478 هـ.
تحقيق، دراسة، فهارس : عبد العظيم الديب.
مطبعة نهضة مصر، الطبعة الثانية 1401 هـ.
- 168) الكامل في التاريخ :
لعز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم الشيباني المعروف بابن الأثير
المتوفى سنة 630 هـ.
دار صادر بيروت، 1385 هـ — 1965 م.
- 169) اللوحة البدرية في الدولة النصرية :
اللسان الدين بن الخطيب المتوفى سنة 776 هـ.
قدم له وحققه : محب الدين الخطيب.
منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت، الطبعة الثانية 1978 م.
- 170) المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر
الهجري للصعدي عبد المتعال مكتبة الآداب ومطبعها بالجماميز،
الطبعة الثانية 1382 هـ — 1962 م :
- 171) المجلة العربية للعلوم الإنسانية. مقال : دراسة في القصد والمنطق
والأنطولوجيا لشفقة بستكي العدد 10 المجلد 3 جامعة الكويت :
- 172) مجلة الفكر والفن المعاصر القاهرة :
العدد 122 يناير 1993 م.
- 173) مجلة المعرفة :
ثقافية شهرية، السنة الثالثة والعشرون : العدد 266 أبريل 1984 م.

- 174) معيار العلم في فن المنطق :
 لأبي حامد الغزالي (ت 505 هـ) دار الأندلس بيروت، الطبعة الثالثة
 1401 هـ — 1981 م.
- 175) مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم :
 لأحمد بن مصلح المعروف بطاش كبرى زاده، طبعة الهند 1328 هـ.
- 176) (كتاب) مفتاح العلوم :
 لأبي يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكاكي ت 626 هـ.
 دار الكتب العلمية لبنان. د، ت.
- 177) الملل والنحل :
 لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر الشهرستاني المتوفى
 سنة 548 هـ.
- تحقيق الدكتور سيد كيلاني. مطبعة البابي الحلبي بمصر 1387 هـ —
 1967 م.
- 178) منطق أرسطو :
 حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوي.
 دار القلم بيروت، الطبعة الأولى 1980 م.
- 179) منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث :
 للدكتور عادل فاخوري.
 دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى 1980 م.
- 180) المواقف في علم الكلام :
 لعبد الرحمن بن أحمد الإيجي المتوفى سنة 756 هـ.
 عالم الكتب بيروت. د، ت.

المجموعة السابعة : المعاجم اللغوية

- (181) تاج العروس من جواهر القاموس :
لمحب الدين أبي فيض محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي
ت 1205 هـ .
دار الفكر للطباعة والنشر. د، ت.
- (182) التعريفات :
للشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفى سنة 816 هـ .
ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر .
دار الكتب العلمية. بيروت، الطبعة الأولى 1403 هـ - 1983 م .
- (183) طلبية الطلبة في الاصطلاحات الفقهية :
لنجم الدين بن حفص النسفي المتوفى سنة 537 هـ .
مراجعة وتحقيق الشيخ خليل الميس .
دار القلم، الطبعة الأولى 1406 هـ - 1986 م .
- (184) (كتاب) العين للخليل بن أحمد الفراهيدي المتوفى سنة 175 هـ .
تحقيق : الدكتور عبد الله درويش .
مطبعة العاني بغداد 1386 هـ - 1967 م .
- (185) القاموس المحيط :
للفيروز آبادي ت 817 هـ ترتيب الطاهر أحمد الزاوي .
دار الفكر بيروت، الطبعة الثالثة. د، ت.
- (186) كشاف اصطلاحات الفنون :
لمحمد علي الفاروقي التهانوي .
تحقيق الدكتور لطفي عبد البديع .
راجعه الأستاذ أمين الخولي .
دار الكتاب العربي. د، ت.

وطبعة أخرى بتصحيح المولى محمد وجيه والمولى عبد الحق والمولى
غلام قادم 1862 م.

(187) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون :

لمصطفى بن عبد الله الشهير بجاجي خليفة المتوفى سنة 1067هـ.
عني به : محمد شرف الدين ورفعت الكليسي.

أعيد طبعه بالأوفست، منشورات مكتبة المثنى بغداد. د، ت.

(188) الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية :

لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي المتوفى سنة 1094هـ.

قابله على نسخة خطية ووضع فهرسه الدكتور : عدنان درويش.

مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولى 1412 هـ — 1992 م.

(189) لسان العرب :

لابن منظور المتوفى سنة 711 هـ.

قدم له الشيخ عبد الله العلايلي.

أعاد بناءه على الحرف الأول من الكلمة : يوسف خياط.

دار الجيل بيروت، وطبعة دار صادر بيروت لبنان. د، ت.

وكذا دار لسان العرب بيروت 1988 م.

(190) معجم مقاييس اللغة :

لأبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا المتوفى سنة 395 هـ.

تحقيق : عبد السلام محمد هارون.

دار الفكر بيروت 1399 هـ — 1979 م.

(191) المعجم الوسيط :

قام بإخراجه : إبراهيم مصطفى وحامد عبد القادر وأحمد حسن الزيات

ومحمد علي النجار.

أشرف على طبعه : عبد السلام هارون.

المكتبة العلمية طهران. د، ت.

192) المفردات في غريب القرآن :

لأبي القاسم الحسن بن محمد المعروف بالرغب الاصفهاني المتوفى
سنة 502 هـ.

تحقيق وضبط : محمد سيد كيلاني.
دار المعرفة للطباعة بيروت، د، ت.

المجموعة الثامنة : التراجم والطبقات

193) الإحاطة في أخبار غرناطة :

لذي الوزارتين لسان الدين بن الخطيب المتوفى سنة 776 هـ.
حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان.
مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الأولى 1394 هـ — 1974 م.

194) أمد الغابة في معرفة الصحابة :

لعز الدين بن الأثير المتوفى سنة 630 هـ.
دار الفكر بيروت، د، ت.

195) الأعلام :

لخير الدين الزركلي، قاموس لأشهر الرجال والنساء والعرب
والمستعربين والمستشرقين.
دار العلم للملايين بيروت، الطبعة الرابعة 1979 م. والطبعة السادسة
1984 م.

196) أعلام المغرب العربي :

للأستاذ عبد الوهاب بن المنصور.
المطبعة الملكية الرباط 1378 هـ.

197) إعمال الاعلام فيمن ببيع قبل الاجتلام من ملوك الإسلام، وما يجر ذلك من شجون الكلام.

للسان الدين بن الخطيب المتوفى سنة 776 هـ.

اعتنى بتصحيحه ونشره ألافى بروفنصال.

المطبعة الجديدة نهج المامونية رباط الفتح 1353 هـ — 1934 م.

198) إنباء الرواة على أنباء النحاة :

لأبي الحسن علي بن يوسف القفطي المتوفى سنة 646 هـ.

تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.

مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الأولى 1369 هـ.

199) برنامج المجاري :

لأبي عبد الله محمد المجاري الأندلسي المتوفى سنة 862 هـ.

تحقيق الدكتور محمد أبو الأجفان، الطبعة الأولى 1982 م.

200) بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس :

لأحمد بن يحيى بن أحمد الضبي المتوفى سنة 599 هـ.

الطبعة الأولى 1884 م.

201) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة :

لجلال الدين السيوطي المتوفى سنة 911 هـ.

تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم.

دار الفكر بيروت، الطبعة الثانية 1399 هـ — 1970 م.

202) البلغة في تاريخ أئمة اللغة :

للفيروزابادي الشيرازي المتوفى سنة 817 هـ.

تقديم محمد المصري.

منشورات وزارة الثقافة دمشق 1972 م.

203) تاريخ الأدب العربي :

كارل بروكلمان، نقله إلى العربية : الدكتور عبد الحليم النجار.

دار المعارف بمصر 1962 م.

(204) تاريخ بغداد لأبي بكر محمد بن علي الخطيب البغدادي المتوفى سنة 463 هـ :

عني بتصحيحه السيد محمد سعيد العرفي.
طبع للمرة الأولى بنفقة مكتبة الخانجي بالقاهرة والمكتبة العربية ببغداد سنة 1931 م. واعتمدت طبعة أخرى نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة. د، ت.

(205) تاريخ قضاة الأندلس :

لأبي الحسن عبد الله بن الحسن النباهي من القرن الثامن الهجري.
دار الآفاق الجديدة ببيروت، الطبعة الخامسة 1403 هـ — 1983 م.
(206) ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعيان مذهب مالك.
للقاضي عياض بن موسى بن عياض السبتي المتوفى سنة 544 هـ.
تحقيق جماعة من العلماء.
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المملكة المغربية، الطبعة الأولى 1401 هـ — 1981 م.

واعتمدت أيضا الطبعة الثانية 1403 هـ — 1983.

(207) تهذيب التهذيب :

لشهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني المتوفى سنة 852 هـ.
دار الفكر ببيروت، الطبعة الأولى 1404 هـ — 1984 م.

(208) حسن المحاضرة :

لجلال الدين السيوطي المتوفى سنة 911 هـ.
عني به محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة 1387 هـ.

(209) دائرة المعارف :

قاموس عام لكل فن ومطلب بإدارة فؤاد أفرم البستاني.
بيروت 1962 م.

- (210) درة الحجال في أسماء الرجال :
 لأبي العباس أحمد بن محمد المكناسي الشهير بابن القاضي المتوفى سنة
 1025 هـ.
- تحقيق : الدكتور محمد الأحمد أبو النور.
 دار التراث القاهرة، الطبعة الأولى 1391 هـ — 1971 م.
- (211) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة :
 لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني المتوفى سنة 852 هـ.
 مطبعة المدني بالقاهرة 1387 هـ — 1967 م.
- (212) الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب :
 لبرهان الدين إبراهيم بن علي بن فرحون المتوفى سنة 799 هـ.
 دار الكتب العلمية بيروت. د، ت.
- (213) سير أعلام النبلاء :
 لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي المتوفى سنة 748 هـ.
 مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الرابعة 1406 هـ — 1986 م.
- (214) شجرة النور الزكية في طبقات المالكية :
 لمحمد بن محمد مخلوف.
 دار الفكر بيروت. د، ت.
- (215) شذرات الذهب في أخبار من ذهب :
 لأبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي المتوفى سنة 1089 هـ.
 منشورات الآفاق الجديدة بيروت. د، ت.
- ودار الكتب المصرية، الطبعة الثانية 1399 هـ — 1979 م.
- (216) طبقات الشافعية الكبرى :
 لتاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن نقي الدين السبكي ت771 هـ.
 طبع على نفقة مولاي أحمد بن عبد الكريم القادري المطبعة
 الحسنية. د، ت.

- (217) طبقات المالكية :
 لمؤلف غير مذكور.
 مخطوط بالخزانة العامة الرباط رقم 3928 د.
- (218) طبقات المفسرين :
 لجلال الدين السيوطي المتوفى سنة 911 هـ.
 دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1403 هـ — 1983 م.
- (219) العبر في أخبار من غبر :
 للحافظ الذهبي المتوفى سنة 748 هـ.
 سلسلة التراث العربي الكويت، الطبعة الأولى 1961 م.
- (220) غاية النهاية في طبقات القراء :
 لأبي الخير بن الجزري المتوفى سنة 833 هـ.
 الطبعة الأولى بيروت 1352 هـ — 1933 م.
 والطبعة الثانية دار الكتب العلمية بيروت 1400 هـ — 1980 م.
- (221) الفتح المبين في طبقات الأصوليين :
 لعبد الله مصطفى المراغي.
 دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثانية 1394 هـ — 1974 م.
- (222) فهرس أحمد المنجور ت 995 هـ :
 تحقيق الدكتور محمد حجي.
 مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر.
 سلسلة الفهارس رقم 1 الرباط 1976 م.
- (223) الفهرست لابن النديم (ت 385 هـ) :
 دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت لبنان. د، ت.
 ومكتبة الاستقامة بالقاهرة. د، ت.
- (224) فهرس الفهارس والأبثاء، ومعجم المعاجم والمشیخات والمسلسلات
 لعبد الحي بن عبد الكبير الكتاني :

- باعتناء الدكتور إحسان عباس.
- دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية 1402 هـ — 1982 م.
- (225) الفوائد البهية في تراجم الحنفية :
- لأبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي المتوفى سنة 1304 هـ.
- مطبعة السعادة القاهرة، الطبعة الأولى 1334 هـ.
- (226) الكواكب السائرة في أعيان المائة العاشرة :
- لمحمد بن محمد الغزي المتوفى سنة 1061 هـ.
- بيروت. د، ت.
- (227) لسان الميزان :
- لشهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ت852هـ.
- دار الفكر. د، ت.
- (228) معجم المؤلفين — تراجم مصنفى الكتب العربية :
- وضع عمر رضا كحالة.
- مكتبة المثنى 1376 هـ — 1957 م.
- ونسخة مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولى 1414 هـ — 1993 م.
- (229) الموسوعة العربية الميسرة :
- لجماعة من المؤلفين.
- دار الشعب، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر بإشراف شفيق غربال.
- الطبعة الثانية 1972 م.
- (230) نثير فرائد الجمان في نظم فحول الزمان :
- لابن الأحمر إسماعيل علي بن يوسف بن محمد المتوفى سنة 807 هـ.
- دراسة وتحقيق محمد رضوان الداية.
- دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع 1967 م.
- (231) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة :
- ليوسف بن تغري بردي الأتابكي المتوفى سنة 874 هـ.

- دار الكتب القاهرة، الطبعة الأولى 1936 م.
- (232) نزهة الألباء في طبقات الأدباء :
- لأبي البركات كمال الدين الأنباري المتوفى سنة 577 هـ.
- تحقيق أبو الفضل إبراهيم.
- دار نهضة مصر القاهرة. د، ت.
- (233) نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة :
- للشيخ محمد طنطاوي.
- تعليق عبد العظيم الشناوي ومحمد عبد الرحمن الكردي.
- الطبعة الثانية 1389 هـ — 1969 م.
- (234) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب :
- للشيخ أحمد بن محمد المقرئ التلمساني المتوفى سنة 1041 هـ.
- حققه الدكتور إحسان عباس.
- دار صادر بيروت 1388 هـ — 1978 م.
- (235) نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأبي العباس أحمد بن محمد بن أقيت المعروف ببابا التتبيكتي المتوفى سنة 1032 هـ.
- دار الكتب العلمية بيروت. د، ت.
- ودار الفكر بيروت. د، ت.
- (236) هدية العارفين :
- لإسماعيل باشا البغدادي.
- وكالة المعارف استانبول 1951 م.
- أعيد طبعه بالأوقفت بمكتبة المثنى ببغداد.
- (237) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان المتوفى سنة 681 هـ.
- تحقيق الدكتور إحسان عباس.
- دار الثقافة بيروت 1972 م.

2 - فهرس الموضوعات

7 مقدمة
7	1 - التعريف بموضوع البحث وأهميته
14	2 - دواعي الاختيار
16	3 - خطة الإنجاز
20	4 - تحديد المصطلح
20	أ - المنهج
22	ب - الدلالة
	القسم الأول :
28	مقومات الفكر الأصولي عند الإمام الشاطبي
	الباب الأول :
29	التعريف بالإمام الشاطبي
	الفصل الأول :
29	المصادر التي ترجمت له
	المبحث الأول :
32	مصادر الترجمة

	المبحث الثاني :
34 ما يلاحظ بشأنها
	الفصل الثاني :
48 أهم مراحل حياته
	المبحث الأول :
49 مرحلة الدراسة وطلب العلم
	المبحث الثاني :
51 مرحلة النضج والأستاذية
	المبحث الثالث :
54 مرحلة الاكتمال والدعوة إلى الإصلاح
	الباب الثاني :
57 مقومات الفكر الأصولي عند الشاطبي
	الفصل الأول :
57 المقومات النظرية
	المبحث الأول :
57 دعوته إلى استقلال المباحث الأصولية
58 أ — مسألة تتعلق بابتداء الوضع

61	ب — مسألة تتعلق بمباحث لها أصول كلامية
65	ج — مسألة تتعلق بمباحث لها أصول منطقية
	المبحث الثاني :
71	دعوته إلى قطعية الأدلة الفقهية
72	— المتمسكون بالقطع
74	— الداعون إليه
76	— القائلون بالقطع والظن معا
78	— رأي الشاطبي
	المبحث الثالث :
83	نظرته إلى شمولية الشريعة الإسلامية
84	أ — الشمول وفهم الخطاب الشرعي
85	ب — الشمول وقطعية الأصل الفقهي
85	ج — الشمول وإعمال الدليل الشرعي
	الفصل الثاني :
87	المقومات العلمية
	المبحث الأول :
88	دعوته إلى الإمام بالمقاصد الشرعية

المبحث الثاني :

94 دعوته إلى العلم باللغة العربية

الفصل الثالث :

104 المقومات المنهجية

المبحث الأول :

105 أسس البناء المنهجي عند الشاطبي

المبحث الثاني :

112 قواعد السير فيه

113 المطلب الأول : أخذه بالكلية الشرعية

129 المطلب الثاني : التزامه مبدأ الأخذ بالأولويات

148 المطلب الثالث : تمكسه بأصل النظر في المال

القسم الثاني :

155 منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي

الباب الأول :

156 مفهوم الدلالة وأقسامها

الفصل الأول :

158 مفهوم الدلالة في اللغة والاصطلاح

158	المبحث الأول : مفهومها لغة
160	المبحث الثاني : مفهومها اصطلاحاً
	الفصل الثاني :
162	أقسامها وإطلاقاتها
162	المبحث الأول : أقسامها العامة
164	المبحث الثاني : إطلاقات الدلالة اللفظية
168	المبحث الثالث : أقسام الدلالة اللفظية
	الفصل الثالث :
175	مفهوم الدلالة وأقسامها عند الشاطبي
176	المبحث الأول : مفهوم الدلالة عند الشاطبي
189	المبحث الثاني : أقسامها العامة عنده
193	المبحث الثالث : مفهوم الدليل وأقسامه عن الشاطبي
193	1 - مفهوم الدليل لغة واصطلاحاً
196	2 - مفهوم الدليل عند الشاطبي
200	3 - أقسام الدليل عنده
200	أ - أقسام الدليل باعتباره حجة على المخالف والموافق
202	ب - أقسامه باعتبار رجوعه إلى النقل أو الرأي
204	ج - أقسامه باعتبار قطعيته أو ظنيته
207	د - أقسامه باعتبار إجراءاته في موقعه

الباب الثاني :

211 الدلالة اللفظية ومنهج الشاطبي فيها

الفصل الأول :

212 مفهوم اللفظ وصلته بالمعنى عند الأصوليين

214 المبحث الأول : مفهوم اللفظ وأحوال دراسته عند الأصوليين

220 المبحث الثاني : صلة اللفظ بالمعنى عند الأصوليين

الفصل الثاني :

225 منهج الشاطبي في الدلالة اللفظية

230 المبحث الأول : دراسة اللفظ كعنصر في التواصل الدلالي

231 1 - اللفظ وعلاقته بالمعنى عند الشاطبي

234 2 - اللفظ وعلاقته بالسياق عنده

240 3 - دراسة اللفظ في علاقته بما هو شرعي

241 أ - موقع الألفاظ في معرفة المقاصد الشرعية

247 ب - موقعها في الاستدلال على المقاصد الشرعية

249 ج - استقلال الألفاظ باستنباط الأحكام الفقهية

المبحث الثاني :

252 دراسة اللفظ في سياق تقابله الدلالي

256	1 — المحكم والمتشابه
263	2 — المبين والمجمل
267	3 — الظاهر والمؤول
275	4 — العام والخاص
	الباب الثالث :
294	الدلالة المقاصدية ومنهج الشاطبي فيها
	الفصل الأول :
296	مفهوم المقاصد والقول بالتعليل
297	المبحث الأول : مبدأ القول بالتعليل
297	1 — فكرة التعليل عند الأصوليين
299	2 — فكرة التعليل عند الشاطبي
304	المبحث الثاني : مفهوم المقاصد ودلالاتها
307	المبحث الثالث : مفهومها عند الشاطبي
307	1 — مفهومها بالنظر إلى صيغها
312	2 — مفهومها باعتبار جانب التقسيم
324	3 — مفهومها باعتبار جانب الاستعمال
	الفصل الثاني :
332	منهجه في الدلالة المقصادية

335	المبحث الأول : الاقتضاء التعليلي
344	المبحث الثاني : الاقتضاء الاستدلالي
345	1 - جهة الشارع
356	2 - جهة المكلف
361	3 - جهة المجتهد
362	أ - المجتهد والدليل
367	ب - المجتهد واستعمال الدليل
377	- مراعاة الحال عند الأعمال
390	- اعتبار المآل عند الأعمال
	المبحث الثالث :
400	ضوابط الاجتهاد في منهج الدلالة عند الشاطبي
404	مثال القول في حكم الصلاة
404	أ - إمكان نهوض دليل الأمر بمفرده على القطع بوجوبها
405	ب - تبين الاقتضاء عند الإجراء
406	ج - استحضار القصد عند الإجراء
408	د - اعتبار المآل عند الإجراء
	الباب الرابع :
415	وحدة المنهج وأثرها في توجيه بعض المباحث الأصولية
	الفصل الأول :
416	وحدة المنهج ووحدة الفهم

417	المبحث الأول : وحدة المنهج من جهة النظر في الخطاب
421	المبحث الثاني : وحدة المنهج من جهة النظر في الفقه والتشريع
	الفصل الثاني :
427	وحدة المنهج ومباحث الحكم
428	المبحث الأول : وحدة المنهج ومباحث الحكم التكليفي
431	المبحث الثاني : وحدة المنهج ومباحث الحكم الوضعي
	الفصل الثالث :
438	وحدة المنهج والاجتهاد
439	المبحث الأول : وحدة المنهج واستحضار القصد في الاجتهاد
445	المبحث الثاني : وحدة المنهج ونبذ الاختلاف في الاجتهاد
	الفصل الرابع :
455	وحدة المنهج والتقعيد العلمي
456	المبحث الأول : مفهوم القاعدة عند الشاطبي
461	المبحث الثاني : وحدة المنهج والقواعد الشرعية
461	1 — القواعد المتعلقة بالأدلة
465	2 — القواعد المتعلقة بالألفاظ وما يتصل بها
470	3 — القواعد المتعلقة بالأحكام وما يتصل بها
473	4 — القواعد المتعلقة بالمقاصد وما يتصل بها

478	5 - القواعد المتعلقة بالاجتهاد وما يتصل به
482	6 - القواعد المتعلقة بمواضيع مختلفة
485	خاتمة
491	الفهارس العامة
493	1 - فهرس المصادر والمراجع
533	2 - فهرس الموضوعات